ANNO LVII. FASC. 113 IAN. – IUN. 1988

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

R O M A E

Via dei Penitenzieri, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1988: pro Italia Lit. 35.000, extra Italiam U.S.$ 35.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000	vel	U.S.	$ 20.00
« LI-LIV (1982-1985)	« 30.000	«	«	$ 30.00
« LV-LVI (1986-1987)	« 35.000	«	«	$ 30.00
Index Generalis:				
Vol. I-XX (1932-1951)	« 15.000	«	«	$ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	« 20.000	«	«	$ 15.00
« XXXI-L (1962-1981)	« 30.000	«	«	$ 19.00

Pro integra collectione cum triplice Indice pretium deducetur 30%.

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN LVII

1988

ROMAE

INSTITUTUM HISTORICUM S. I.

VIA DEI PENITENZIERI, 20

COMMENTARII HISTORICI

LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA MINORÍA MORISCA (1545-1614)

FRANCISCO DE BORJA DE MEDINA S.I. – Roma.

INTRODUCCIÓN

La historiografía de la cuestión morisca se ha incrementado enormemente en estos últimos decenios. En varios de los trabajos publicados se han puesto de relieve, en mayor o menor medida, las actitudes y la acción de la Compañía de Jesús en relación con los moriscos. Pero no obstante este interés, no se ha emprendido aún la tarea de ofrecer una visión de conjunto de su ministerio con esta minoría española y de sus diversas facetas. Por ello intentamos darlas a conocer en el presente ensayo[1].

Ignacio de las Casas (1550-1608)

En cuanto a los jesuitas dedicados al ministerio con los moriscos, ha despertado interés en los últimos años la figura de Ignacio de las Casas, morisco granadino. Estimado, entre otros motivos, por su posición abiertamente favorable a los métodos suaves de evangelización, opuestos a otras corrientes imperantes que triunfaron con la expulsión, se le ha estudiado como traductor y debelador de los libros plúmbeos del Sacro Monte de Granada y como intérprete de lengua árabe de la Inquisición valenciana. Pero los estudiosos que conocen y tratan estos temas poco saben de su vida y apenas han tratado de otras actividades suyas[2]. Pensamos por todo ello que este jesuita morisco merece una atención especial.

---

[1] M.A. DE BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico* (Madrid 1983) y, desde otra óptica, F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema historiográfico de los moriscos.* Bulletin Hispanique 86 (1984) 61-135, ofrecen una panorámica de cuanto se ha publicado en estos últimos años. No obstante esta riqueza bibliográfica, no incluyen estos autores cuatro trabajos en los que, parte de ellos, se dedica al apostolado de la Compañía de Jesús con los moriscos, en especial con los granadinos: J. LÓPEZ MARTÍN, *Don Pedro Guerrero como obispo del tiempo de la Contrarreforma.* Archivo Teológico Granadino 31 (1968) 193-333, («Instrucción de los moriscos» 210-16). ID., *El arzobispo de Granada Don Pedro Guerrero y la Compañía de Jesús.* Anthologica Annua 24-25 (1977-1978) 453-98 («La evangelización de los moriscos» 462-68). Este autor utiliza Astrain y parte de la documentación publicada en MHSI. A. GARRIDO ARANDA, *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias.* (Sevilla 1979), dedica un apartado al apostolado de la Compañía en el Albaicín de Granada bajo un titulo sugerente: *La educación como conquista de un pueblo. Juan de Albotodo, un morisco sobresaliente* 122-30. Se basa en los archivos granadinos y en la historia manuscrita de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús de J. Santiváñez. Aporta, entre otras, la novedad documental de la renuncia de bienes de Juan de Albotodo en el P. General y la relación de bienes familiares. N. GRIFFIN, *«Un muro invisible». Moriscos and Cristianos Viejos in Granada* en *Medieval and Renaissance Studies ... in honour of P.E. Russell* Oxford 1981) 133-54. Se basa en documentación inédita del ARSI. Adolece de interpretaciones no siempre exactas de los documentos, pero tiene el interés de integrar la labor apostólica de la Compañía en el contexto socioeconómico de la época. En prensa el presente trabajo vemos la obra de BERNARD VINCENT *Minorías y marginados en la España del siglo XVI* (Granada 1987). El capítulo *Jesuitas y moriscos (1545-1570)* (pp. 101-118) es un buen resumen, con su competencia habitual, de algunos aspectos tratados en nuestro trabajo.

[2] P. BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión* 2 vols. (Valencia 1901) 2, 56 considera a Casas «meritísimo teólogo de la Compañía de Jesús» y lo alaba por su labor en favor de los medios suaves para conseguir la conversión sincera de los moriscos. Lo mismo H.CH. LEA, *The Moriscos of Spain: Their Conversion and Expulsion* (Philadelphia 1901) 293 n. 1, citando la obra de Fonseca, señala la postura de Casas respecto a los métodos suaves. En cuanto a su relación con los libros del Sacro Monte, Z. ROYO *Reliquias martiriales* (Granada 1960) defiende

Por reunir en sí ambos elementos de nuestro estudio, jesuita y morisco, Casas es un personaje sugestivo e importante a la hora de enjuiciar la cuestión morisca a la que dedicó sus energías durante sus casi veinte últimos años. Se preocupó de investigar los diversos aspectos de la problemática morisca y de proponer soluciones. Los resultados de su estudio y reflexión los elevó de modo razonado al papa, al rey, al Supremo Consejo de la Inquisición, al Consejo de Aragón[3]. Su *Información sobre los moriscos de España* dirigida, en 1605, a Clemente VIII, y que éste no leyó a causa de su muerte, pero sí su sucesor Paulo V, la utilizó fray Damián Fonseca O.P. para su obra *Del giusto scacciamento di Moreschi da Spagna (Roma 1611)*. Esta utilización podría parecer una manipulación de las ideas de Casas, ajenas a la expulsión, si Fonseca no reconociera la finalidad del documento, así como la preparación de su autor para componerlo. Dice refiriéndose a la importancia y significado de la *Información:* «nella quale [il padre Ignatio delle Case, della Compagnia di Giesù] come prattichissimo, dà marauigliosi documenti per la vera conuersione de gli infideli, e per confermare nella fede quelli che sono in lei aliquanto teneri»[4].

Casas contó con el apoyo del Padre General Claudio Aquaviva y el de otras instancias superiores, como inquisidores y nuncios apostólicos. Nosotros aprovechamos sus escritos en el presente trabajo por su interés documental y por representar la mentalidad de la mayoría de los jesuitas que desempeñaron un papel en el ministerio con esta minoría marginada, a la que Ignacio de las Casas pertenecía.

Hijo de Cristóbal de las Casas, procurador y solicitador de pleitos, y de Gracia de Mendoza, Ignacio nació en Granada en 1550. El apellido materno pudiera indicar una relación de clientela con el conde de Tendilla, de la familia Mendoza, defensor *de facto* de los moriscos granadinos[5].

---

todavía la autenticidad de los hallazgos y da una visión distorsionada e insultante de Casas, pero ofrece datos interesantes sobre su persona. C. ALONSO O.S.A., *Los apócrifos del Sacro Monte* (Valladolid 1979) pone de relieve los valores de Casas como arabista y su sentido crítico respecto a esta literatura morisca. Como arabista también ha sido estudiado por A. LABARTA, *Notas sobre algunos traductores de árabe en la Inquisición Valenciana (1565-1609)*. Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid 21 (1981-1982) 103-12.

[3] Londres: British Library (BL) *Mss. Add 10.238*. Volumen de pergamino en 4° (263 folios) todo de mano de Casas. Título en el lomo: «De los Moriscos de España por el P. las Casas». Los documentos que nos interesan son: «Información acerca de los Moriscos de España dada al Sanctíssimo Padre Clemente VIII por el Padre Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús»; «Memorial al Rey [Felipe III] en su Supremo Consejo de Aragón, reduciendo a conclusión la substancia de su Información»; «Carta al Supremo Consejo de la Sancta Inquisición de España»; «Raçones por las quales se puede entender parte de la importancia que ay en este tiempo que muchos teólogos, y en particular de la Compañía de Jesús, depriendan bien en España la lengua arábiga. Avila 23 enero de 1607». Para una bibliografía de los escritos de Casas: P. DE GAYANGOS, *Catalogue of the Manuscripts in the Spanish Language in the British Museum* 4 vols. (London 1875-1893) 1, 231; 2, 161; J. SIMÓN DÍAZ, *Bibliografía de la Literatura Hispánica* vols. 1-12 (Madrid 1950-1982) 7, 605-6; E. LLAMAS, *Documentación inquisitorial. Manuscritos españoles del siglo XVI existentes en el Museo Británico* (Madrid 1975) 42.

[4] D. FONSECA, *Del giusto scacciamento de Moreschi da Spagna* (Roma 1611) 46.

[5] Los datos biográficos de Ignacio de las Casas están tomados de una variada diversidad de fuentes. Sería tedioso señalarlas todas con detalle lo que interrumpiría el texto con innumerables notas. Además de las indicadas en las notas precedentes, estas son las fuentes inéditas principales: ARSI *Rom. 171A* 19v *171C* 124 *531; HS 41* 107v *43* 83v *61; Ital. 157; Venet. 2; Gall. 106;*

Huérfano de padre, fue uno de los niños educados en el convictorio del Albaicín (1562-1567) bajo la tutela de la Compañía. Continuó su formación humanística en el colegio de Montilla (1567-1568) y estudió poco más de un año lógica en el de Córdoba (1568-1570), quizás residiendo en el colegio fundado por el Dr. Pero López, médico del emperador Carlos. En esta ciudad intervino, en 1568, como intérprete del entonces aun estudiante de Teologia, Diego de Baena, en la catequesis y preparación al bautismo de un anciano alfaquí norteafricano de la servidumbre de un canónigo de la catedral cordobesa[6].

Muy probablemente por indicación del general Francisco de Borja, entonces en España, y dadas las circunstancias históricas consecuentes al alzamiento y guerra de los moriscos de Granada y su dispersión por los reinos de Castilla (1568-1570), Ignacio marchó a Roma para ser recibido en la Compañía de Jesús el 19 de marzo de 1572. Fué inscrito en el libro del noviciado con el nombre de Lope Alvarez, con el cual firma. Hacía unos diez años que habia hecho voto de castidad. Entre los objetos de su uso consignados al P. Ministro, se enumeraban «certe scufie et panni di legar la testa», lo que podría designar su turbante.

El 15 de agosto de 1572, pronunció sus votos en la casa profesa de Roma y, después de poco más de un año de probación en el noviciado de San Andrés de Montecavallo, o del Quirinal, fue enviado (30 agosto 1573) a estudiar al Colegio Romano, con residencia en el Seminario Romano bajo el rectorado del futuro general Claudio Aquaviva. El año siguiente, 1574, se encontraba en Florencia con el nombre de Ignacio López. Se indicaba que tenía un año de Humanidades y que poseía la lengua arábiga. Ésta la sabía desde pequeño, pero la comenzó a leer y escribir por cuenta propia en Roma donde, al mismo tiempo, aprendió el hebreo de «maestro natural» que le proporcionó Aquaviva.

En fecha indeterminada, quizás hacia 1578, fue destinado a la provincia de Castilla. En octubre de 1579, se encontraba en el colegio de Segovia. Era ya sacerdote y había tomado el apellido paterno de las Casas (della Casa o delle Case en los documentos en italiano). Había sido llamado a Roma por el general Everardo Mercurián para formar parte de la legación enviada por Gregorio XIII al patriarca maronita de Antioquía encabezada por el P. Juan Bautista Eliano. A la espera de embarcarse, Casas cayó gravemente enfermo en el puerto de Alicante y estuvo a las puertas de la muerte. Interrumpido el viaje, pasó al colegio de Murcia para convalecer. En 1580, al haberse llevado a cabo la misión a los Maronitas, Mercurián dio orden al provincial de Toledo, Baltasar Alvarez, de retener a Casas en esta provincia y cuidar de su salud. Pero, tres meses más tarde, el vicario general, por muerte de Mercurián, Oliverio Manareo, mandó a Casas reintegrarse al colegio de Segovia.

En julio de 1581, el nuevo general Claudio Aquaviva ordenó la venida de Casas a Roma. Esta vez la razón fue según todos los indicios, la apostasía

---

Cast. 3 6 14/II 15/I 27 33 35/II; Arag. 4 6/I-II 7/I-II 10/I; Tolet. 15/II 21/I; Baet. 3/I; Cong. Prov. 44 52. Archivum Secretum Vaticanum, *Spagna 59* 100-7.

[6] Relación anual 1568. Córdoba 7 enero 1569. ARSI *Hisp. 141* 186v-188v; T. González de Santalla, *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum* (Dilinga 1688) 47-8. Diego de Baena (Vaena) nacido en Alcalá la Real (actual provincia de Jaén) en 1543. En Granada se graduó de Bachiller en Artes. Fue admitido en la Compañía en esta ciudad en 1560. En 1574, siendo prefecto de estudios en Montilla, fue destinado a Perú. Falleció en la provincia peruana en abril 1587. *Mon. Per.* 1-4 passim.

y fuga a Berbería de un hermano suyo cuya noticia el mismo Ignacio habría comunicado al general. La carta de éste al viceprovincial de Castilla Juan Suárez era significativa: «Al P. Ignacio de las Casas [...] le conviene salir destas provincias por algunas justas causas secretas que tocan a sus deudos y, por el consiguiente, conviene también a la Compañía»[7]. La razón oficial de su salida de España fue el destino al colegio de Loreto como confesor de lenguas. No sabemos si este destino tuvo lugar, pero sí el de penitenciario menor de San Pedro en Roma para la lengua árabe.

Llegado a Roma poco antes del invierno de 1581, el año siguiente, 1582, debido a su conocimiento del árabe, fue designado por Gregorio XIII para formar parte de la legación enviada al patriarca jacobita de Antioquia, y a otros patriarcas orientales, encargada al maltés Leonardo Abela consagrado, al efecto, obispo de Sidón de Fenicia *in partibus*. Los otros dos jesuitas componentes de esta legación fueron el siciliano P. Leonardo Sant'Angelo, rector del colegio de Siena, y el H. Juan Francisco Lanci, o Lanza. Partieron de Roma el 12 de marzo de 1583, embarcaron en Venecia el 16 de abril y llegaron a Trípoli de Siria el 8 de junio. De nuevo la enfermedad, que acometió a Casas durante la navegación en la isla de Zante, le impidió proseguir camino hasta Mesopotamia y quedó en Trípoli. Visitó dos veces el monasterio de Santa María de Qannubin en el Monte Líbano, departió con el patriarca maronita en la primera visita y se dedicó, en la segunda, a conversar y confesar a los monjes y a otros fieles en árabe. Durante su estancia en Oriente tuvo contactos, además, con cristianos melquitas, con judíos sefarditas, con musulmanes alárabes y turcos, con jenízaros y otros cristianos renegados. Para la Pascua de 1584 Casas y Lanza se reunieron en Jerusalén con Sant'Angelo y Abela y dos jesuitas de la legación pontificia a los coptos de Egipto[8].

A fines de 1584 Casas y sus dos compañeros jesuitas tornaron a Roma. Destinado a Florencia, ya se encontraba aquí a fines de marzo de 1585, recibido con afecto y estima por la población, en especial por la española, cuyos cónsules, ante los rumores de un traslado, pidieron a Aquaviva su permanencia en la ciudad. Pero su salud y su inclinación a trabajar en favor de su pueblo hizo aconsejable, en 1587, su envío a Valencia para el ministerio con los moriscos. A partir de este momento su biografía forma parte del presente trabajo.

De salud enfermiza, padecía una afección asmática; hay indicios para pensar que era propenso a los escrúpulos, y su carácter colérico y melancólico parece que se fue agudizando con la edad. De buen juicio, ingenio y prudencia, era buen obrero y misionero con mediano talento para predicar a la gente común y era muy bueno para tener juntas y congregaciones con esta clase de personas. Por donde quiera que pasó fundó congregaciones para artesanos y oficiales: Florencia, Valencia, Segovia, Ávila.

---

[7] Aquaviva a Suárez y a Casas. Roma, 20 julio 1581. *Cast. 3* 24v. El origen morisco de Ignacio de las Casas y la apostasía y huida a Berbería de su hermano lo recordaría años después el arzobispo de Granada al nuncio Domenico Ginnasio: «Es morisco, hijo de gente baja y tiene un hermano renegado en Berbería». ROYO 113.

[8] Sobre esta legación tenemos preparado un artículo que será publicado próximamente.

Casas se quejaría en diversas ocasiones de no haber tenido tiempo, a causa de sus destinos, de realizar sus estudios eclesiásticos con profundidad. En Roma, durante tres años oyó Artes y estudió privadamente Teología, controversia y casos. Más tarde, por concesión de Aquaviva y como algo excepcional, repasó Artes en Gandía (1587-1589) y cursó el cuatrienio de Teología en Valencia (1589-1590) y en la universidad de Alcalá (1590-1593), con vistas también a la profesión solemne de 4 votos que se le concedió el 30 de junio de 1603 e hizo en Valencia el 21 de septiembre de 1603.

Consta que, al menos desde 1590, tenía deseos de pasar a Andalucía, pero no se le concedió y, después de sus años pasados en Alcalá, en 1593 volvió a la provincia de Castilla donde tuvo destinos en diversos colegios: Palencia, León, Logroño, Avila. En 1594 ó 1595, misionó a la guarnición de Orán, predicó en árabe a los musulmanes y discutió en hebreo con los judíos de la plaza.

En 1597 marchó para asuntos privados a Granada donde el arzobispo Don Pedro Vaca de Castro le encargó la traducción e interpretación de los libros plúmbeos hallados en el monte de Valparaíso (luego Sacro Monte) en relación con supuestas reliquias de origen mariano y jacobeo. Favorable en un principio a su autenticidad, pronto descubrió el fraude y lo denunció al arzobispo como obra de islamizantes. Indignado el arzobispo, que fundaba en la autenticidad de los hallazgos la prueba irrefutable del origen apostólico de la sede granadina, le conminó la excomunión y, el 13 de mayo de 1598, tuvo que salir de Granada a Córdoba y de aquí a Madrid y Valladolid y dio cuenta a sus superiores y a la Inquisición de todo lo ocurrido. Desde este momento Castro le declaró la guerra a muerte y lo denigró, pero Casas encontró el apoyo de los nuncios y del mismo rey y de los personajes influyentes de la corte con quienes habló en Castilla y Valencia. Acudió a los cardenales Baronio y Belarmino y envió un memorial a Paulo V. Su campaña tuvo como resultado la orden del papa Clemente VIII de llevar a Roma los libros para su examen.

Con la salud cada vez más deteriorada, pidió de nuevo el pase a la provincia de Andalucía que apoyó el provincial de Castilla y Aquaviva concedió el 23 de abril de 1608, previo consentimiento del provincial de Andalucía con de tal de no residir en Granada para evitar la ofensa que se podría inferir con ello el arzobispo. Todavía Aquaviva proponía el 19 de agosto el cambio a Valencia donde podría ayudar en la juntas de prelados que debían tenerse por orden del papa Paulo V para resolver el problema morisco, pero era ya tarde: Ignacio de las Casas acababa de fallecer en julio, en Avila.

Fuentes

En cuanto a la acción apostólica de la Compañía con los moriscos, basamos nuestro estudio principalmente en la riqueza documental conservada en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, sin descuidar otros repositorios.

Los primeros volúmenes de *Monumenta Historica* constituyen un arsenal documental inexplorado en muchos aspectos. La *Historia Societatis*, en su volúmenes redactados por N. Orlandini y F. Sacchini, contiene noticias sobre el apostolado morisco, algunas de las cuales cobran valor de fuente por haberse perdido el documento original utilizado[9].

La investigación de las fuentes ha tropezado con las limitaciones provenientes de la documentación no conservada y de la ausencia de noticias sobre el apostolado morisco en parte de la que ha llegado hasta nosotros. Pero este vacío de datos no significa necesariamente ausencia de trabajo apostólico en un tiempo o en un área geográfica determinados. Puede denotar simplemente falta de novedad, por constituir una ocupación habitual.

Geografía del apostolado morisco de la Compañía

Martín de Salvatierra, obispo de Segorbe, en su parecer de 30 de julio de 1587, enviado al rey Felipe II sobre la cuestión morisca en su diócesis, mencionaba como «notorio en toda España» el apostolado desarrollado por los religiosos de la Compañía de Jesús con los moriscos. Citaba en concreto trece ciudades por este orden: Sevilla, Granada, Córdoba, Murcia, Toledo, Valladolid, Segovia, Avila, Medina del Campo, Arévalo, Ontiveros, Zaragoza y Valencia[10].

En la documentación consultada apenas se hace referencia a este ministerio en ambas Castillas, incluyendo Murcia, mientras las alusiones son frecuentes, sobre todo a los comienzos de este ministerio, en la proveniente de Gandía, Valencia y Zaragoza. Es abundante y bastante completa la documentación relativa a Granada durante los diez y seis años que duró allí este apostolado (1554-1570) y, aunque en menor escala, tiene interés la procedente de Sevilla. No obstante la afirmación del obispo de Segorbe, pensamos que, en ambas Castillas, incluyendo Murcia, y gran parte de Andalucía, excepto Granada, y Sevilla después de la llegada de los granadinos expulsos (1570), el apostolado morisco no revistió especial importancia en el conjunto de ministerios ejercidos por la Compañía. En este supuesto, a veces el único contacto en una ciudad determinada con los moriscos, reseñado esporádicamente en los documentos, es la atención espiritual a los condenados a muerte, como en la casa profesa de Valladolid (1596), o en los colegios de Málaga (1581) y Fregenal (1601, 1603)[11].

Habría que admitir que, en la provincia jesuitica de Aragón, a la novedad y al entusiasmo de los primeros años, siguió el cansancio: el ministerio con los moriscos se convirtió en ocasional, al ritmo de las circunstancias.

Pero también es posible, por no decir moralmente cierto, que la población morisca a quien se dirigía la acción pastoral de la Compañía en las ciu-

---

[9] Astrain ofrece una breve panorámica: *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vols. (Madrid 1902-1925) 2, 544-48.

[10] Citado en BORONAT 1, 616s.

[11] *Annuae Litterae Societatis Iesu anni ... Ad Patres et Fratres eiusdem Societatis (Litt. Ann.)* 36 vols. (1583-1658) *1596* 516; *1601* 269s; *1603* 192.

dades, pueblos y campos quedara incluído en el término genérico de «gente necesitada de doctrina» u otros semejantes.

Esto no sería extraño tratándose de Castilla, ya que el morisco castellano apenas se diferenciaba en la lengua, vestido y costumbres, del cristiano viejo. En el reino de Toledo la identificación era aún más difícil. A los moriscos de ambas Castillas se les permitía el uso de armas y se les admitía al sacramento de la Eucaristía. Las únicas diferencias en la práctica, y no siempre en todos los casos, consistían en seguir habitando en barrios separados (arrabales o morerías), no casarse con cristianos viejos, no beber vino y no comer carne de cerdo, sobre todo tocino.

Algo parecido podría decirse de los aragoneses. Tampoco se diferenciaban en la lengua ni en el vestido del resto de la población viejo-cristiana. No así granadinos y valencianos que conservaron ambas cosas junto con sus costumbres, «sin diferencia ninguna ni otra señal de ser cristianos que no hazer tan en público sus ritos y ceremonias de moros»[12].

MARCO HISTÓRICO

Mudéjares y Moriscos

Ignacio de las Casas, que nos ofrece estos datos, reducía a cuatro los grupos de moriscos existentes en España: mudéjares antiguos de Castilla, aragoneses, o tagarinos, valencianos y granadinos. Al bautizarse estos últimos tras el motín del Albaicín de Granada (1499) y la primera rebelión del reino (1500-1501), se les denominó *moriscos*, nombre que luego se aplicó a los restantes grupos de «nuevos convertidos de moros»[13].

La situación anterior de cada grupo y las circunstancias en que se realizó su bautismo influyeron en las notas diferenciales que ofreció la problemática posterior de cada uno de ellos.

Hasta los umbrales del siglo XVI, los musulmanes que permanecieron en los territorios reocupados por los reinos cristianos peninsulares habían mantenido su religión, usos y costumbres bajo la protección de la Corona. Se les denominaba *mudéjares*[14].

Dadas las peculiaridades de la reconquista por parte de cada reino, en la Corona castellano-leonesa, con excepción de Murcia, fueron pocos los venci-

---

[12] BL *Add 10.238* 11. Interesante la descripción de Casas sobre el estado de asimilación al que llegaron los moriscos de la Corona de Castilla poco antes de su expulsión en 1610: «Los convertidos, o mudéjares de toda Castilla o Andalucía o doquiera los ay en el reyno de Toledo, son gente más entendida en negocios, tienen todos armas y tienen officios públicos como boticarios, médicos graduados por nuestras Universidades, letrados y escrivanos públicos y reales, no saben ni entienden palabra de la lengua arábiga, ni en el hábito y lengua serán tenidos sino por muy antiguos christianos y todos reciben los sacramentos». Ibidem 17. V. VÁZQUEZ DE PRADA, *Historia económica y social de España. 3. Los siglos XVI y XVII* (Madrid 1978) 274.

[13] BL *Add 10.238* 11v-12.

[14] La etimología más corriente, aceptada por la Real Academia de la Lengua, es la de *mudaŷŷan*.

dos que quedaron. La mayoría pasó al norte de Africa o engrosó la demografía de los reinos islámicos andalusíes. Idéntico proceso se dio en la última fase de la guerra de Granada, con la particularidad de que la mayoría permaneció en este reino a su desmoronamiento en 1492, en virtud de capitulaciones[15].

Al momento de la capitulación de Granada, en Aragón la población de origen islámico era notable (un 20% del total). Se concentraba principalmente en las riberas del bajo Ebro y en los afluentes de su margen derecha, con algunos núcleos en torno a Albarracín (Teruel), Huesca y Tarazona y barrios extramuros de Albarracín, Calatayud, Teruel y Zaragoza[16].

En Valencia, los mudéjares formaban casi la tercera parte de la población. A excepción de los núcleos de Gandía y Játiva en el sur, la población de origen islámico no ocupaba las zonas de regadío sino la montañosa, entre los ríos Mijares y Júcar. Había algunos núcleos en ciudades como Alcira, Castellón, Játiva y Valencia[17].

En Cataluña, formaban dos núcleos reducidos en las riberas del bajo Ebro, en la actual provincia de Tarragona, y otro en la ribera del Segre en torno a la huerta de Lérida[18].

En Baleares, la población de origen musulmán era prácticamente nula[19].

En cuanto al regimen socioeconómico, los cuatro grupos también ofrecían diferencias. Los mudéjares castellanos vivían preferentemente en las ciudades ejerciendo diversas profesiones y oficios. Había incluso, entre ellos, boticarios, médicos graduados por las Universidades españolas, letrados, escribanos públicos y reales, etc.[20].

Aragoneses y valencianos permanecieron afincados en sus tierras dedicados a la agricultura, la mayoría como vasallos de señores cristianos. Pero, aunque en bastante menor escala, no escaseaban los dedicados a otros oficios[21].

Bautismo de los mudéjares

Durante el medioevo, había existido una corriente de atracción al cristianismo por medios pacíficos, dentro de la tolerancia oficial y de unas bases jurídicas cuyo espíritu quedaba claramente reflejado en las Partidas. Entre otras cosas determinaban:

---

[15] M.A. LADERO QUESADA, *Los Mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I* (Valladolid 1969); J. VICENS VIVES, *Historia social y económica de España y América* 5 vols. (Barcelona 1972) 1, 330-32; 2, 36-7 52-3. H. LAPEYRE, *Géographie de l'Espagne morisque* (Paris 1959) 118-21.

[16] VICENS VIVES 2, 51-2; J. REGLÀ, *Estudios sobre los moriscos* (Barcelona ³1974) 67-9; LAPEYRE 96-8; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT, *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría* (Madrid ²1985) 77.

[17] VICENS VIVES 2, 22-30 51; LAPEYRE 15-47; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 76-7.

[18] VICENS VIVES 2, 52; LAPEYRE 98; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 77.

[19] VICENS VIVES 2, 37 52.

[20] BL *Add 10.238* 17; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 114-24.

[21] VICENS VIVES 1, 450; 3, 106; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 110-14; VÁZQUEZ DE PRADA 3, 273.

«Por buenas palabras, e conuenibles predicaciones deuen trabajar los Christianos de conuertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra fe: e aducirlos a ella, e non por fuerça, ni por premia: ca si voluntad de nuestro Señor fuesse de los aducir a ella, e de gela fazer creer por fuerça, él los apremiaría, si quisiesse, que ha acabado poderío de lo fazer, mas él non se paga del seruicio qual fazen los omes a miedo, mas de aquel que se faze de grado, e sin premia ninguna: e pues él no los quiere apremiar, ni fazer fuerça, por esto defendemos, que ninguno los apremie, ni les faga fuerça sobre esta raçón»[22].

En las postrimerías del siglo xv español, a caballo entre lo medieval y la modernidad, había quedado lejos el espíritu de las Partidas y la tolerancia oficial respecto a la diversidad de culturas y religión. La modernidad caminaba hacia la absorción unitaria. Las minorías diferenciadas no tendrían espacio en la nueva sociedad que emergía. Los judíos españoles que no aceptaron el bautismo, en 1492, tuvieron que abandonar España, la Sefarad que por tantos siglos había sido su patria. Los mudéjares se verían ante la misma disyuntiva poco después[23].

Los hechos, en sí complejos, son bien conocidos y han sido ampliamente estudiados, pero, al constituir el trasfondo de la posterior acción apostólica de la Compañía, juzgamos conveniente recordar las líneas generales del proceso, entre otras razones porque no faltaron jesuitas que enjuiciaron aquellos acontecimientos y experimentaron sus consecuencias.

Las conversiones en masa de mudéjares al cristianismo comenzaron hacia 1500. Paradójicamente tuvieron su inicio en el último reino islámico peninsular conquistado por sus vecinos cristianos, Granada. La politica de atracción al cristianismo, de corte medieval, preconizada por el primer arzobispo granadino, el religioso jerónimo fray Hernando de Talavera, se vió interrumpida bruscamente por la actitud del arzobispo toledano, el franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros, que, al parecer, en su calidad de inquisidor, intentó recuperar para la cristiandad a los *helches* (cristianos renegados), y a sus descendientes nacidos ya en el islamismo. Los mudéjares granadinos juzgaron esta actitud concultatoria de las capitulaciones y, con ocasión de un incidente, se amotinaron en su barrio del Albaicín (18-21 diciembre 1499). Los sublevados depusieron su actitud a cambio de una promesa de

[22] Partida VII, Título XXV, Ley II.

[23] Véase p. ej., C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España un enigma histórico* 2 vols. (Buenos Aires 1956) 1, 287-99. De la aceptación de la diversidad de culturas y religión en la sociedad hispanomedieval, es signo elocuente el título que se arroga Alfonso VI tras su entrada en Toledo (1085) «Emperador y Señor de las dos leyes y de las dos naciones». M. LAFUENTE, *Historia General de España* 25 tomos (Barcelona 1889-1890) 3, 158; o también, incluyendo a los judíos, «rey de las tres religiones» SÁNCHEZ ALBORNOZ 1, 290. Singular y significativo el epitafio de Fernando III el Santo († 1252), en la Capilla Real de la catedral de Sevilla, compuesto por su hijo Alfonso X el Sabio. Escrito en latín, castellano, árabe y hebreo, cada una de las inscripciones contiene la fecha de la muerte según el propio calendario; año de la Encarnación, era hispana, hégira y cómputo hebraico de la creación del mundo. En las tres versiones vernáculas se suprimen las frases de la latina que pudieran herir la sensibilidad de las dos religiones no cristianas (Estudio realizado por el autor de este trabajo con ayuda de los PP. Jalil Samir y Sami Kuri S.J. para la traducción de la inscripción árabe). F. CANTERA, *La epigrafía hebraica en Sevilla.* Sefarad 9 (1951) 370-89.

amnistía para los que se convirtieran. En enero de 1500 comenzaron en la ciudad de Granada los bautismos masivos en un clima de paz. No obstante, la rebelión se extendió a las Alpujarras y, sucesivamente, a otras zonas montañosas del reino granadino (enero 1500-mayo 1501). Tras rendirse o capitular, muchos, sobre todo los rondeños, pasaron a Africa, pero la mayoría se convirtió al cristianismo, parte por el pánico, parte en la esperanza de obtener las ventajas ofrecidas en las nuevas capitulaciones si lo hacían[24].

Asegurada la conversión de los granadinos, Isabel y Fernando firmaban una cédula en Sevilla, a 12 de febrero de 1502, por la que conminaban a los mudéjares de la corona castellana a escoger entre el bautismo o el exilio fuera de España. Casi todos se bautizaron[25].

En la Corona de Aragón continuó por algún tiempo el *statu quo*, en parte debido a la presión de los señores. Pero los sucesos ocurridos en Valencia durante las Germanías precipitaron el final de esta situación. Entre 1519 y 1523, los mudéjares, que se habían puesto de parte de los señores, fueron objeto de los ataques de los agermanados. Estos obligaron, por la fuerza y en medio de escenas de violencia, a bautizarse a buen número de mudéjares, especialmente durante el verano de 1521 en la región de Gandía y Játiva. Terminada la revuelta, los bautizados volvieron abiertamente a las prácticas islámicas. En 1525, se declaró válido el bautismo recibido y se les obligó a la práctica religiosa cristiana. Como en Granada, la rebelión (1525-1526) indicó que no todos estaban dispuestos a aceptar tal imposición.

Dispensado el emperador Carlos, por bula de Clemente VII (4 mayo 1524), de la obligación de guardar los fueros de la Corona de Aragón, jurados por sus antecesores y por él mismo, con respecto a la no expulsión de los mudéjares residentes en los reinos de esta Corona, el 13 de septiembre de 1525 firmaba en Segovia cartas invitando a todos los mudéjares de dicha Corona a bautizarse o a exiliarse, al mismo tiempo que mandaba su ejecución: para los valencianos, antes del 31 de diciembre de ese año y, para aragoneses y catalanes, el 31 de enero de 1526. La mayoría optó por el bautismo que, como en el caso de los granadinos, fue también ocasión para los sublevados de escapar al castigo por su rebeldía[26].

Bautizados y no convertidos

Se puede decir que, a partir de la marcha de los pocos que prefirieron exiliarse y de los bautismos, que todavía se seguían administrando a mudéjares adultos en 1529, no quedó *legalmente* en los reinos de España un solo mu-

---

[24] LADERO QUESADA 68-76; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 19.

[25] LADERO QUESADA 15-26.

[26] BORONAT I, 122-69 401-28; LEA, 57-95; R. GARCÍA CÁRCEL, *Orígenes de la Inquisición en España. El tribunal de Valencia 1478-1530* (Barcelona 1976) 98-101 116-32; ID., *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609* (Barcelona 1980) 25-8; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 23-5; V. CÁRCEL ORTÍ, *Historia de la Iglesia en Valencia* 2 vols. (Valencia 1986) I, 193-94.

sulmán de «sangre española». Esto no obsta para que uno de los problemas subsiguientes fuera el ocultar a los recien nacidos para librarlos del bautismo.

En los reinos de la Corona aragonesa, como antes en el reino granadino, se organizaron campañas misionales confiadas especialmente a franciscanos y dominicos. Unas encaminadas al bautismo masivo de la población y otras a su catequización posterior[27]. Pero la *conversión* de los mudéjares no fue ni efectiva ni sincera. En primer lugar, la evangelización adoleció de precipitación, de superficialidad y de inadecuación metódica, comenzando por la ignorancia de la lengua árabe que tenía la mayoría de los predicadores, lo que impidió la conveniente trasmisión del mensaje cristiano y su necesaria comprensión por parte de sus destinatarios, sin tener, por otro lado, en cuenta el tradicional apego del musulmán a su religión y tradiciones. Las campañas misionales posteriores fueron poco efectivas por razones semejantes.

En segundo lugar, otras causas extrínsecas incidieron negativamente en el proceso evangelizador, entre ellas el mal ejemplo del clero secular puesto a cargo de las nuevas parroquias y de los cristianos viejos en general; la opresión de los señores y su positivo desinterés, salvo honrosas excepciones, en la evangelización de sus vasallos; la presión fiscal discriminatoria y las penas pecuniarias por faltas en la fe o en la praxis cristianas.

Ignacio de las Casas trazaba en su *Información,* dirigida a Clemente VIII, una patética panorámica de la situación de los mudéjares tras su bautismo «tan violento». No había precedido la predicación evangélica y la catequesis necesarias y jamás se les había instruido después debidamente sobre sus obligaciones cristianas. Por esta razón, «quedaron en sus errores sin jamás salir dellos». Los más perjudicados fueron los de Aragón y Valencia «y éstos pervirtieron a los pocos que dellos habian recibido la fe con veras».

De este modo, quedaron en España millares de almas «desamparadas y destituidas, baptiçadas y no convertidas, ni con la esperanza de convertirse por falta de quien les predicasse y enseñasse, de suerte que entendieran su engaño y la verdad». Casas había acuñado, en una frase, el nuevo *statu quo* espiritual de los mudéjares, causa de todos los daños subsiguientes: *bautizados y no convertidos.*

Para el jesuita morisco la actitud del clero y de los señores temporales fue funesta, no sólo en lo espiritual sino también en lo politico. Afirmaba:

> «Pusiéronles curas y rectores, y començáronlos a apremiar a guardar la ley Evangélica y, como ni ellos entendían lo que se les decía y vían cosas contra lo que tenían deprendido por su falso Alcorán, començaron a tener por idolatría quanto creen los christianos y a aborrecer a los maestros y todas las cosas de la Iglesia. Crecía más este odio y aborrecimiento viendo los malos exemplos y vidas de sus curas y rectores y sus perversas costumbres, y tocando con las manos que su intento era sólo pelallos y que, por esto y no por sus ánimas y conversión, era el penallos, tratándolos muy mal de palabra, y peor de obras, quando no acudían con diezmos y offrendas, etc. En lo qual a

---

[27] GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad* 29; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 25-8; CÁRCEL ORTÍ 194-97.

avido muchos y lastimosos exemplos desta diabólica cudicia y mal exemplo del clero y los ay hasta oy.

Hízose esta llaga fistola encarcerada con los continuos agravios de los justicias y señores y con los largos e inacabables pleitos que les inventavan hasta destruir las vidas y haciendas de los que estavan enseñados a no tener causa, ni aun de muerte, que no se conduyese y determinasse en pocas horas. Y de aquí procedió que los que, siendo mahometanos y estándose en su secta, por estar en estos reynos de España eran fidelíssimos amigos de los christianos y súbditos de sus señores y reyes y, a su costa, guardaban las costas del mar de los corsarios de su secta, e ivan a las guerras contra ellos: baptiçados, como he dicho, se convirtieron en crueles enemigos»[28].

Por su parte, los mudéjares en la coyuntura opresora de la alternativa propuesta, hicieron uso de la *taqiyya* (precaución) o *kitmān* (discreción, secreto), «vocablos técnicos con que se designa el acto con que uno, según su discreción, se exime del cumplimiento de deberes religiosos en caso de fuerza mayor o de temor de un daño considerable». Este acto de simulación, previsto en el Corán (16/108) y comentado por los ulemas, o doctores islámicos, debía ir acompañado de la *niyya*, esto es, la «intención presente en el corazón de obrar como manda la ley»[29].

No obstante las conversiones sinceras y efectivas, que también se dieron, la mayoría de los que recibieron el bautismo siguió practicando la religión islámica más o menos abiertamente según que las circunstancias de mayor o menor tolerancia de las autoridades se lo permitieron.

Súbditos de la Iglesia

Es interesante hacer notar el enfoque que Ignacio de las Casas hace de la conversión forzada de sus correligionarios. En cierto sentido parece defender la intención de los «sanctos reyes» (Isabel y Fernando) en las pragmáticas urgiendo el bautismo de los mudéjares castellanos. Admite sin reservas que «los más dellos, o casi todos eran descendientes de christianos», bien porque procedían de matrimonios mixtos de musulmanes con las doncellas entregadas como parias a los moros por los reyes castellanos, o con las cautivas, o de renegados, bien por la razón general de la apostasía masiva de los hispanogodos. Después de la entrada de los moros «en poco tiempo estaba toda España tal que eran pocos los christianos en lo más della, de lo qual se ve claro que se pervirtieron los naturales della». Tesis que se admite hoy sin dificultad[30].

En cuanto al bautismo de los granadinos, Casas conocía la versión de J. Zurita de que «fueron forçados y compellidos» a ello, pero se inclinaba por la

---

[28] BL *Add 10.238* 12v-13.

[29] F. PAREJA S.J., *Islamología* 2 vols. (Madrid 1952-1954) 2, 725s. Para el uso de la *taqiyya* por los moriscos españoles, L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1442-1640)* (Madrid 1979) 86-98.

[30] BL *Add 10.238* 7; LÉVI PROVENÇAL, *España Musulmana* (Madrid 1950) en *Historia de España* dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL 4, XIX 46-8. Interesante la opinión expresada por Luis de la Cueva en 1603, sobre el origen cristiano de los alpujarreños: J. CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada* (Madrid ³1985) 208-9.

versión de M. Viciana, corroborada modernamente por el profesor Miguel A. Ladero, de que, al menos una buena parte, se bautizaron «de su propia voluntad», «sin ser forzados». A esta circunstancia atribuía Casas las diferencias de éstos respecto a los de la Corona de Aragón. Decía de los granadinos: «son más dóciles y tratables, atienden mejor a lo que deben y, si mueren por Justicia, muestran y profesan que mueren como buenos cristianos»[31]. Pero si no fue tan forzada como en los valencianos, se realizó bajo presión. El mismo emperador Carlos reconoció en 1526 que la conversión de los granadinos no había sido «del todo voluntaria»[32].

El bautismo de los valencianos, al que también aludía Casas, presentó aspectos pintorescos que habrían sido cómicos si no hubieran significado el comienzo de una tragedia espiritual, social y política. Casas trasmitía al papa lo que había oído directamente a testigos presenciales de los hechos y a los mismos bautizados. Estas eran sus palabras:

> «Baptizáronlos a manadas en las iglesias, echándoles agua con hisopos, y entendían tan bien lo que recibían, que muchos dellos se metían debaxo de los bancos o se cubrían de otras suertes, porque no les tocasse el agua del sancto baptismo»[33].

Las consecuencias religiosas de las cédulas reales de Isabel y Fernando (12 febrero 1502) y del emperador Carlos (13 septiembre 1526), ordenando respectivamente a los mudéjares de la Corona de Castilla y de la Corona de Aragón el bautismo o el exilio fuera de España, las resumía así Casas:

> «Fue muy grande la multitud destos assí convertidos y baptizados, el qual baptismo, aunque fue bastante para hazellos hijos de la Iglesia, o mejor súbditos della, se duda que lo fuesse para poderse salvar»[34].

La Inquisición. Edictos de gracia y concordias

El hecho de considerar el bautismo de los moriscos válido por no haber intervenido, a juicio de las juntas de teólogos convocadas al efecto, una coacción invalidatoria, trajo consigo el considerar al morisco islamizante apóstata y hereje y, como tal, sujeto a la Inquisición. Con todo, ésta siguió una politica de relativa moderación, y a veces de inhibición. Por un lado, mediante el pago de un servicio por parte de las aljamas, se llegó a un concierto con el poder real, y más adelante con el mismo Santo Oficio (Valencia 1571). Por estas concordias, la Inquisición, entre otros supuestos, renunciaba a realizar arrestos, excepto en los casos de falta grave y flagrante previa consulta con la

---

[31] BL *Add 10.238* 20.

[32] LADERO QUESADA 76-82; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 26.

[33] BL *Add 10.238* 10-10v; Casas citaba la falacia utilizada para convencer a los sublevados valencianos a deponer las armas y aceptar el bautismo: «Fueron persuadidos por uno de sus alfaquíes certificándoles éste que ni les quitavan su lengua ni hávito ni su Dios, sino llamándoos vosotros, dixo, Muzlamín que quiere dezir salvos [...], echándoos [...] un poco de agua en las cabeças, os llamaran también Naçara [...] y significa defendidos y amparados, como lo seréis de los reyes christianos y de toda España».

[34] Ibidem 12.

Suprema, y a imponer la pena de confiscación de bienes. Por otra parte, la Inquisición designó comisarios para ayudar en la evangelización, envió visitadores y proclamó repetidos edictos de gracia, concedidos por los papas. En su virtud, mediante la confesión sacramental, se absolvía en secreto y sin penitencia pública, al que se autodenunciara voluntariamente ante los inquisidores como hereje arrepentido. El inconveniente que entrañaban estos edictos era el exigir de los confitentes la denuncia de los cómplices, incluso familiares y amigos.

Ignacio de las Casas se mostraría contrario a estos edictos de gracia tal como se venían concediendo. Mientras no estuvieran «convertidos los ánimos», creerían los moriscos que «era todo para descubrir sus cómplices, deudos, parientes y amigos y para quitalles por aquella via sus alfaquíes y maestros». Refiriéndose al último edicto de gracia de fin de siglo (1599-1600), afirmaba al papa que le habían aconsenjado mal quienes se lo solicitaron y que había sido para los moriscos, sus supuestos beneficiarios, el medio «menos apto para su conversión y el más dañoso», ya que «les pareció que era querer acabar de entendellos para destruirlos y asolarlos»[35].

La política de concordias o conciertos con las aljamas fue objeto de críticas, entre ellas la de Casas que la calificó de escandalosa y dañosa para la evangelización de aquellos a quienes se quería favorecer. Su denuncia la elevó no sólo a Clemente VIII en 1605, sino también al rey y al mismo Supremo Consejo de la Inquisición al que representó, «con la humildad y sujeción debida», el enorme daño para la fe que entrañaban estos conciertos. Lo había oido personalmente comentar a los mismos moriscos: «se persuaden – decía – que todos sus errores en la fe los redimen con el dinero y que solo esto se pretende dellos»[36].

En general, Casas juzgaba que la Inquisición no podía castigar a la mayoría de los nuevos convertidos, por la imposibilidad de comprender éstos lo que se les enseñaba y predicaba inadecuadamente en lengua que no entendían. Y añadía, como razón eximente del castigo: «jamás han sido instruidos como es obligación, ni oy lo son»[37].

No obstante estas críticas, tanto Casas como otros hermanos suyos de religión, entre ellos, su maestro el P. Juan de Albotodo, morisco granadino como él, y el P. Jéronimo de Mur, colaboraron íntimamente con la Inquisición en calidad de calificadores e intérpretes de lengua árabe.

Política asimiladora

Los conciertos de las comunidades moriscas con la Corona, en los que estaba inclusa la actividad inquisitorial, no afectaban solamente a su vigi-

---

[35] BL *Add 10.238* 23-24; I. PÉREZ VILLANUEVA-B. ESCANDET BONET, *Historia de la Inquisición en España y América* (Madrid 1984) I, 474-87 524-27 903; CARDAILLAC 50-53; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 24-26; GARCÍA CÁRCEL, *Orígenes de la Inquisición* 116-24 127-32; ID., *Herejía y sociedad* 84-86.

[36] BL *Add 10.238* 42 154v 176.

[37] Ibidem 24.

lancia y actuación sobre las faltas contra la fe, sino también a la politica asimiladora que pretendía erradicar de los nuevos convertidos su lengua, vestido y costumbres por considerarlos signos de pertenencia a la religión islámica que habían abandonado *de iure*, o cuando menos recordatorios de su antigua fe que les impedian vivir plenamente la nueva. Por otra parte, eran vistas como singularidades odiosas a los cristianos viejos.

Por esta razón, la política real y eclesiástica se dirigió, desde un comienzo, no solo a la extirpación de las «ceremonias de moros» sino a la asimilación total de los nuevos convertidos a los modos de vida véterocristianos como medio para la asunción plena del cristianismo. Al quedar cada vez más reducido el espacio de libertad para lo puramente cultural, en la práctica esa aculturación a la inversa equivalía no a una cristianización sino a una verdadera *castellanización*, sobre todo en el caso de Granada.

Los representantes de la comunidades moriscas granadinas y valencianas, mediante el pago del servicio, lograron diferir por algún tiempo no sólo el posible rigor de la actuación inquisitorial sino también la ejecución de diversas disposiciones relativas a lengua, vestido y costumbres. Los valencianos, después de negociaciones secretas con la Corona, lo consiguieron en enero de 1526, aunque los acuerdos no se harían públicos hasta 1528. Los granadinos habían intentado, con éxito, parar el golpe desde tiempo atrás, y, de nuevo, cuando las disposiciones anteriores fueron renovadas en las Congregaciones de la Capilla Real de Granada en 1526. Se llegó de este modo, en la época carolina, a la aceptación de un *modus vivendi.* Los notables moriscos trataron de negociar en diversos tiempos con la Corona, sin resultados, el mejoramiento o el mantenimiento de esta situación ofreciendo a cambio mayores cantidades. Pero existía un problema de fondo que no se le ocultaba a la Corona: los moriscos, *de facto*, interpretaban la concordia como libertad de culto[38].

El cambio de reinado y los condicionamientos políticos, económicos y religiosos, externos e internos, que lo acompañaron, entre ellos el peligro protestante en casa (grupos de Sevilla y de Valladolid) y a las puertas (frontera francoaragonesa), la presión turca en el Mediterráneo y la intensificación de la piratería berberisca que venía ya de tiempo atrás, supusieron también un cambio progresivo en la política morisca. Como medidas básicas se reforzó la autoridad y la vigilancia de la Inquisición sobre los moriscos con más rigor, pero dentro de la tradicional benignidad respecto a este grupo socio-religioso, y se determinó la imposición de la política asimiladora comenzando por Granada. Las consecuencias de esta política tuvieron su expresión máxima en dos acontecimientos claves: la sublevación, guerra y subsiguiente dispersión por Andalucía Occidental y Castilla de los moriscos granadinos (1568-1570) y la decisión final de expulsar a todos los moriscos de España y su ejecución (1609-1614)[39].

---

[38] PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDET BONET I, 475-87; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 20-6 99-103; GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad* 27-8 84-6.

[39] REGLÀ 193-218; PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDET 901-7; GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad* 52-60 75-88 98-113; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 30-3 104-7.

Por parte morisca hubo, si cabe, un recrudecimiento de sus posiciones religiosas y una búsqueda de apoyo en sus posibles aliados naturales (turcos y berberiscos), y coyunturales (hugonotes de Béarne). Aunque quizás se haya exagerado por una parte o disminuido por otra la importancia de estos contactos con los enemigos de España, no cabe duda de que los hubo. En frase de Casas, antes citada, los mudéjares, de «fidelíssimos amigos de los christianos, baptiçados, se convirtieron en crueles enemigos»[40].

El problema morisco se había ido politizando, sobre todo a partir de mitad de siglo, y sus implicaciones políticas fueron creciendo cada vez más. De aquí, entre otras medidas de seguridad, los desarmes de moriscos decretados en este periodo[41].

Entre las medidas discriminatorias de tipo social por razones religiosas, podría citarse la prohibición especialmente destinada a los moriscos del reino de Granada de tener esclavos negros, para evitar que los pervirtieran. Esta petición la hicieron los procuradores castellanos en las cortes de Toledo de 1560, por influjo, según las fuentes de la Compañía, del P. Juan Ramírez, que también persuadió de su oportunidad al arzobispo granadino don Pedro Guerrero que apoyó la petición[42].

Colegios de moriscos

Una de las medidas evangelizadoras, al mismo tiempo que asimiladoras o integradoras, fue la creación por parte de la Corona de colegios destinados a los nuevos cristianos para la formación de su propio clero y élites dirigentes. Se fundaron en Granada, Valencia y Tortosa, y quedaron en proyecto otros, como los de Almería y Guadix[43]. En el contexto de esta política educativa hay que integrar el colegio y universidad fundados en Gandía por el duque Francisco de Borja (1545) a cargo de la Compañía.

---

[40] BL *Add 10.238* 13; VICENS VIVES 3, 175-81; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 28-31 57-66 142-46. Interesante notar lo ocurrido en la guerra de Granada. Al ser desalojado el Albaicín de sus habitantes moriscos (1569), las familias de mudéjares viejos de Castilla, traídos a Granada por los Reyes Católicos, hicieron valer su fidelidad para quedarse: habían luchado siempre en los ejércitos de los reyes castellanos en tiempo en que podían haberse pasado a los moros. CARO BAROJA, *Los moriscos* 92.

[41] DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 31 65-9.

[42] *Litt. quad.* 6, 834-35; N. ORLANDINI S.I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius* (Romae 1614) II 5, 51, p. 173; CARO BAROJA, *Los moriscos* 88-9 153-54. Juan Ramírez de Oviedo, discípulo de Juan de Ávila, nació en Córdoba en 1522. Uno de los predicadores más eminentes de su tiempo, Doctor en Teología y sacerdote desde 1545, fue admitido en la Compañía en Madrid en 1555. Estuvo en Murcia, Valencia y Zaragoza antes de llegar a Granada a fines de 1556, donde permaneció casi dos años y fue uno de los primeros en predicar a los moriscos granadinos. Fue rector de Barcelona (1561-1562) y superintendente de Salamanca (1565). Predicó en la Corte y en las principales ciudades de España. Escribió un catecismo que estuvo en uso en el reino de Valencia y en Portugal. Superó en Valladolid (1575) una grave operación quirúrgica de extirpación de cálculos en la vegiga. Falleció en Alcalá de Henares el 4 de abril de 1586. FG *77/IV* 583. ASTRAIN 2 passim. L. SALA BALUST, *Obras completas del santo Maestro Juan de Ávila* (Madrid 1970, = BAC 302) 122-23.

[43] Ibidem 98-9; R. ROBRES, *San Juan de Ribera* (Barcelona 1960) 383 412-14; GARRIDO ARANDA 122-23.

Más tarde, los prelados de Granada, Pedro Guerrero, y de Valencia, Juan de Ribera, hicieron gestiones, sin resultados, para que la Compañía se encargase de los colegios reales fundados para los nuevos cristianos en sus diócesis respectivas, el de San Miguel en Granada y el llamado del Emperador en Valencia. Pero, en Granada, la Compañía aceptó hacerse cargo, en 1559, de otra obra educativa a nivel elemental, en el barrio morisco del Albaicín que duró hasta su evacuación (1569) durante la guerra de Granada (1568-1570)[44].

Por razones varias, los colegios reales no dieron el resultado apetecido, ni tampoco el de la Compañía de Jesús de Gandía. El de Granada, a los pocos años de su inauguración, se entregó a los cristianos viejos y los de Valencia y Tortosa llevaron una vida lánguida. Sin embargo, todavía a comienzos del siglo XVII, Ignacio de las Casas los consideraba necesarios y no tan negativos como se juzgaba. Habían salido de ellos doctores de Teología, lectores de Artes, predicadores y religiosos de diversas órdenes. Proponía al rey y al papa su potenciación y la erección de dos nuevos, en Alcalá y Salamanca, para los moriscos castellanos y granadinos dispersos[45].

Limpieza de sangre

Problema íntimamente ligado con la Inquisición y con la asimilación, o integración en la sociedad viejo-cristiana, era el de la limpieza de sangre, la distinción entre *cristianos nuevos* y *cristianos viejos*. Dirigida primeramente contra los conversos del judaismo, la problemática se extendió a los procedentes del islamismo al bautizarse, no tanto en razón de la raza como en razón de la sospecha de insinceridad en la conversión de ambos grupos, unido a otros factores socioeconómicos. Capítulos catedralicios, colegios universitarios, órdenes religiosas, etc. fueron estableciendo sus estatutos de limpieza de sangre, más o menos estrictos, para asegurar la pureza de la fe de sus miembros y la fama de la institución. La cuestión se agudizó a partir de mediados del siglo XVI, como consecuencia de la política del arzobispo de Toledo, cardenal Siliceo, con motivo del estatuto de limpieza de la sede primada[46].

La Compañía de Jesús, desde su fundación (1540) hasta bien entrado el generalato de Aquaviva, en 1593, se opuso a esta discriminación y admitió indistintamente a cristianos viejos y nuevos. Por causas que deberían ser investigadas de modo más conveniente, la corriente discriminatoria, cada vez más fuerte entre sus miembros, basada en razones de presión externa y de peligro interno, triunfó en la Congregación General V con la aprobación (23 diciembre 1593) de un decreto, el 52 (recogido en el canon 3), que constituía, en

---

[44] Véase infra pp. 45-6 69-75 97-9.
[45] BL *Add 10.238* 45 155.
[46] Para el problema general, A. SICROFF, *Les controverses des statuts de «Pureté de Sang» en Espagne du XVᵉ au XVIIᵉ siècle* (Paris 1960) y J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* 3 vols. (Madrid 1961) 2, 267-390, referido especialmente a los judíos. Para los moriscos, CARDAILLAC 53-9; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 116-17.

la práctica, uno de los estatutos más estrictos y excluyentes[47]. El decreto provocó división en las comunidades españolas y muchos jesuitas entre los más conspicuos, particularmente en Andalucía, consideraron el decreto escandaloso y atentatorio contra el espíritu de Ignacio de Loyola y de sus sucesores inmediatos, Laínez y Borja, así como contra el espíritu y la letra de las Constituciones y del mismo Evangelio. Debido a las protestas, manifestadas no sólo en cartas al General Aquaviva, sino también en las Congregaciones Provinciales de las cuatro provincias españolas más Cerdeña, en 1607, se mitigó el canon 3 por el decreto 28 de la Congregación General VI (1608). Sin embargo, se excluyó del nuevo decreto mitigador a los moriscos: «exclusis iis qui Morisci in Hispania vocantur»[48].

En este contexto, aunque emitido tres años antes de esta nueva discriminación para los de su linaje (1605), no era de extrañar el duro juicio de Ignacio de las Casas respecto a la limpieza de sangre. Era partidario de la integración progresiva de los moriscos, especialmente de los castellanos y de los granadinos dispersos, en la sociedad veterocristiana por medio de los matrimonios mixtos y de la igualación a todos los efectos con los cristianos viejos, especialmente en el acceso al sacerdocio y a los cargos eclesiásticos y en la admisión a las órdenes religiosas, para lo que sólo debían guardarse los cánones comunes a todos. En este sentido, pidió al rey Felipe III la supresión de la cláusula exigida para ciertas formalidades que rezaba «sin auer oydo ni entendido que descienden o tienen raça alguna de judíos o de moros». Esta claúsula, afirmaba Casas, era causa de muchos perjurios[49].

Con el papa Clemente VIII fue mucho más radical. Para conseguir esta igualación, le pedía, en 1605, en el contexto de los matrimonios de moriscos con veterocristianos a los que éstos se oponían, que eximiese con sus bulas a todos «de cualesquier mancha que, por aver caydo en algún error contra la fe o contra su rey tuviessen y, hechos hábiles y teniendo todos los priuilegios y exempciones que tienen todos los demás cristianos viejos de su cualidad y estado, no se les hace agravio a los unos ni a los otros»[50] Pero lo más sorprendente era el medio revolucionario que proponía. Pedía al papa que ordenara

> «quemar todos los procesos de todas las Inquisiciones y todos los sambenitos y que no se pudiessen llamar ni tener por christianos nuevos los que pasassen de cien años después del baptismo de sus pasados»[51].

---

[47] *Institutum 2*, 278-79 545-46; ASTRAIN 3, 589-93 609; SICROFF 270-90; CARO BAROJA, *Los judíos* 231-38; E. REY S.J., *San Ignacio de Loyola y el problema de los «cristianos nuevos»*. Razón y Fe 153 (1956) 173-204; J.W. REITES S.J., *Saint Ignatius of Loyola and the Jews* en Studies in the Spirituality of the Jesuits 13, n. 4 (1981) 1-48.

[48] *Institutum* 2, 302; ASTRAIN 3, 671, silencia toda la problemática suscitada entre las Congregaciones Generales V y VI sobre este punto, conociéndolas, y a que muestra haber manejado la documentación del periodo.

[49] BL *Add 10.238* 154v-157v. La idea de la total integración, incluso mediante matrimonios mixtos, no era nueva y había sido la política de la Corona desde antiguo como uno de los medios de conseguir una conversión eficaz. De opinión radicalmente contraria a los matrimonios mixtos, por temor a la perversión de la parte cristiana vieja, fue, entre otros, el patriarca Ribera. LEA 151-55.

[50] BL *Add 10.238*.

[51] Ibidem 53v.

Según Casas, esto era «lo que [en España] tanto se desea de todos». Naturalmente uno a los que se aplicaría el cómputo de los cien años era al mismo Casas. Con esta orden, no se derogarían los estatutos de limpieza de sangre de las Iglesias y colegios, pero sí se suprimirían las lacras que esa política estatutaria llevaba consigo. La orden del papa, a juicio de Casas, evitaría

«infinitos pecados y perjuros [sic], odios, rancores, testimonios falsos y afrentosas injurias [...], con infinitas metamorphosis de ver a unos levantados y tenidos por limpios para las Iglesias y colegios, Inquisiciones, etc., porque supieron y pudieron cubrir con oro el nuevo tronco de su descendencia, y tenidos otros por nuevos cuyas cepas, de puro viejas, estaban podridas, por no poder obviar al que los quiso infamar»[52].

Casas insistía al papa en que toda la cuestión de la limpieza de sangre no llevaba a nada «enderaçado a la más perfecta guarda de la ley Evangélica y divinos preceptos». Al contrario, era ocasión de cometer «gravissimos pecados», al mismo tiempo que era una irrisión el que «toda esta nación de España» fuera tenida por otras naciones, en que no existía esta actitud mental y social, «por christianos muy nuevos, llamándolos ya marranos ya moros».

De hacer el papa lo que Casas le solicitaba, daría «sumo gusto a toda España, assí a la nobleza como a los demás». Sólo se opondrían «unos pocos de los que ponen su felicidad en lo que poseen y sabe Dios cómo». A éstos no se les impediría, por supuesto, probar «sus antiguas descendencias o limpiezas, pero sin agraviar a los que pasan de un siglo que son muy limpios y buenos christianos»[53].

Cabría relacionar, con toda probabilidad, el decreto excluyendo de la Compañía a descendientes de judíos y mahometanos con la propuesta del P. Juan Bautista Pacheco al papa Clemente VIII, en 1598, de fundar una orden de *jesuitas descalzos* dedicados exclusivamente al ministerio con los moriscos[54].

Inserción de la Compañía en el apostolado morisco

Esta fue la contextura histórica en la que se insertó el trabajo apostólico de la Compañía con los moriscos a partir de 1545. Abarcó dos áreas básicas: la predicación y la enseñanza.

La Compañía se enfrentaría con la cuestión de fondo: la anómala situación de bautizados que continuaban siendo musulmanes de corazón y de práctica y procuró superarla. Los jesuitas empleados en el ministerio con los moriscos fueron descubriendo experimentalmente algunos de los intrincados problemas que subyacían debajo de la realidad socio-religiosa de esta minoría marginada. Algunos planteamientos metodológicos fueron perfeccionándose: conversaciones y disputas amigables, en privado, con los alfaquíes,

---

52 Ibidem 53v-54.
53 Ibidem 54rv.
54 Véase infra pp. 118-20.

maestros de la ley coránica; insistencia en el estudio de la lengua árabe y de la terminología teológica de las comunidades árabo-cristianas orientales para la evangelización y catequesis; evitación de predicaciones polémicas irritantes, etc.

Problema lingüístico y cultural morisco

Faltó, empero, un elemento básico en el ministerio de la Compañía con moriscos; el conocimiento de la cultura islámica y el respeto por lo que ésta pudiera tener de valores positivos asimilables por el cristianismo. Esta falta de visión, propia de la época, impidió comprender el verdadero estado de la cuestión morisca y ciertos comportamientos.

Frente a la postura oficial y mayoritaria contraria, la estima de la lengua árabe como lengua de trasmisión del mensaje evangélico fue común, en la Compañía, a la mayoría de sus miembros implicados en este apostolado, pero, a pesar de los intentos que se hicieron para el aprendizaje del árabe, muy pocos lo llegaron a aprender suficientemente. Por otro lado, no consta que ningún jesuita español de este periodo, a excepción de Ignacio de las Casas y de Jerónimo de Mur, se hubiera dedicado al estudio particular del trasfondo cultural del pueblo morisco que, en último término, se encerraba en el Corán.

Casas, como hemos apuntado, dedicó sus energías durante cerca de veinte años a «inquirir y considerar las raçones y causas» de no haberse convertido los moriscos y de encontrarse después de tanto tiempo en el estado deplorable en que se hallaban. Una de sus conclusiones colocaba en primer término, como causa fundamental del fracaso evangelizador, la ignorancia de la lengua arábiga por parte de los eclesiásticos encargados de su cuidado y del consiguiente desconocimiento de sus libros, comenzando por el Corán, substrato de la cultura islámica.

De aquí que Ignacio de las Casas dedicara buena parte de su tiempo al estudio de estos libros, en especial del Corán que probablemente conocía desde pequeño, y de la lengua árabe en que fueron escritos, y a convencer a todos de la importancia de ambas cosas para una evangelización efectiva del pueblo morisco. Buena parte de sus escritos está dedicada a demostrar la necesidad del aprendizaje del árabe por parte de los encargados de este ministerio[55].

Actitud de la Compañía frente a la población morisca

A lo largo y a lo ancho de su apostolado la Compañía tropezó con una actitud contradictoria que por parte morisca quizás no lo fuera tanto: de una

[55] Es uno de los aspectos tratados en los memoriales de Casas. Baste citar el dirigido al provincial de Castilla, Cristóbal de los Cobos: «Razones por las quales se puede entender parte de la importancia que ay en este tiempo que muchos teólogos, y en particular de la Compañía de Jesús, depriendan bien en España la lengua arábiga. Ávila, 23 de enero de 1607». BL *Add 10.238* 195-238. Al rey le decía que el aprendizaje de la lengua árabe por parte de los encargados del ministerio con los moriscos era «el [remedio] eficaz y verdadero y que qualquier otro, sin él, será andar por la ramas». Ibidem 156v.

recepción calurosa, en la mayoria de los casos, se pasaba, en un tiempo más o menos breve, a una retirada cortés cuando no hostil.

Esta contradicción aparece en la documentación consultada según un esquema más o menos estereotipado, pero no necesariamente pretendido: misión providencial de la Compañía y fruto nunca visto; fruto menor del esperado o no correspondiente al trabajo apostólico desarrollado; poco o ningún fruto debido a la dureza de corazón de los moriscos o a otras causas extrínsecas (opresión de los señores, mal ejemplo del clero, etc.). No falta, en algún caso, la propia autocrítica del modo defectuoso de desarrollar el trabajo apostólico.

Una primera cuestión fundamental está en saber si las primeras noticias optimistas de la buena acogida y del fruto extraordinario conseguido corresponden al género de la historia o al de la edificación espiritual. No podemos pasar por alto que este último género era el imperante en la correspondencia oficial de casas y colegios con Roma, destinada a ser leída públicamente en otras partes de dentro y de fuera de la Compañía: las llamadas cartas cuatrimestrales, semestrales y anuales. No todos estaban de acuerdo con este estilo. Un coetáneo, el P. Luis de Guzmán, lo criticaba como ajeno de la verdad histórica. Escribía a Jerónimo Nadal, Vicario General de la Compañía en ausencia del General Francisco de Borja, en 1572: «En las cartas anuales no escriben lo que en hecho de verdad pasó, sino lo que les dicta la conciencia y el Instituto les enseña que avía de passar, y assí verá no escriben lo que es sino lo que avía de ser»[56].

Por otra parte, conviene tener en cuenta el aspecto de la casuística islámica ya mencionado, la *taqiyya*. Pero este elemento no explica todo. Habría que admitir otros aspectos humanos, como la hospitalidad, el agradecimiento, las pruebas de amistad, etc. La retirada se produciría, por ejemplo, ante la insistencia en el abandono de sus prácticas tradicionales y en la asunción de las cristianas, o ante la invectiva insultante contra sus convicciones islámicas, comenzando por Mahoma.

La Compañía de Jesús no pudo sustraerse al contexto cultural en que le tocó vivir, pero generalmente los jesuitas dedicados al ministerio con los moriscos, y los superiores que los destinaron, se acercaron con simpatía a ellos con fe en la posibilidad de su evangelización. No son raros, por parte de los jesuitas, los elogios de sus virtudes: honradez, trabajo, piedad para con los

---

[56] Guzmán a Nadal. Alcalá, 3 julio 1572. *Hisp. 117* 89. Luis de Guzmán, nacido en Alarcón (Cuenca) hacia 1527, fue admitido en la Compañía en Alcalá (25 enero 1553). Su ocupación preferente fue la predicación y el confesionario. Ejerció estos ministerios en Alcalá, Ocaña, Madrid. Fue prepósito de la casa profesa de Toledo (1568-1570), viceprovincial de la provincia de Toledo (1580). En 1587, participó en la fundación del colegio de Talavera como primer rector (1582-1586). Falleció el 7 de agosto de 1591 en Alcalá. *Tolet. 12*; FG *77/IV* 41; B. ALCÁZAR, *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo* 2 vols. (Madrid 1710) 2, 412b 641b. No hay que confundirlo con su homónimo Luis de Guzmán, nacido hacia 1542 en Osorno (Palencia), y muerto el 10 de enero 1605 en Toledo, autor de la *Historia de las Missiones* ... (Alcalá 1601).

huérfanos, limosna, etc.[57] Pero tampoco dejan de reconocer sus defectos, sobre todo en relación con la fe cristiana. Para citar sólo a un jesuita de su mismo pueblo, Casas afirmaba que los moriscos eran «gente dificilíssima, resabiada y astuta en sus cosas y, aunque de buenos entendimientos, endurecida y enemiga de oyr»[58].

Ministerio con los musulmanes no españoles

No obstante la conversión de los mudéjares, existían en España mahometanos, esclavos en su mayoría, procedentes de capturas en guerra o en corso, que formaban parte de la servidumbre doméstica o de la dotación de las galeras reales. Pero no faltaban los libertos y los comerciantes, incluso de condición noble.

Por estar en estrecha relación con el objeto del presente estudio, conviene hacer alusión al apostolado de la Compañía con esta otra minoría socio-religiosa. Su origen era diverso. Se mencionan, en los documentos consultados, africanos, argelinos, moros *(mauri, mauritani)*, tunecinos, turcos. Otras veces se les designa con términos más genéricos: agarenos, sarracenos o, simplemente, mahometanos.

Dejando a un lado las plazas de soberanía del norte de Africa (Orán, Melilla y, tras la unión con la corona portuguesa, Ceuta) donde los jesuitas españoles, en sus misiones más o menos periódicas a la guarnición, predicaban también a la población civil judía y musulmana[59], el ministerio con esta última minoría lo ejercitaron también en diversas ciudades de España.

Ciñéndonos al generalato del P. Claudio Aquaviva (1581-1615) y a las relaciones anuales de este periodo publicadas, este ministerio se menciona no sólo en la grandes ciudades portuarias, como Sevilla[60], donde se afirma ser

[57] Casas, en su memorial al papa, afirma que «la piedad hacia los huérfanos es muy propia de esta gente, lo mismo los moros que dan cierta limosna para esto». Esta era una de las razones por la que no se veian entre ellos «ociosos ni mendigos». BL *Add 10.238* 49. También señala, sin desmentirlas, las virtudes que los moriscos alegaban en su favor frente a los cristianos viejos. Dice textualmente: «Alegan más, que en esta vida común de christianos no se les podrá negar que no exceden a todos los demás, porque no se hallará en ellos públicos amancebados, ni holgazanes, ni tahures, ni dados a la glotonería, ni que sean presos por ladrones, ni por otros vicios dañosos a la república». Ibidem 17. Un coetáneo de Casas, el jerezano Pedro de León que los había conocido en Granada durante su noviciado (1568) y los trató en las cárceles sevillanas, coincidía en estas mismas apreciaciones: *P. de León. Grandeza y miseria en Andalucía*, edición introducción y notas de P. Herrera Puga (Granada 1981) 119-20.

[58] BL *Add 10.238* 41v.

[59] Que sepamos hubo misiones temporales en Orán (1558, 1567-1572 y 1585-1586). El catálogo de Andalucía (1585) la incluye como «Residencia» (*Baet. 8* 24v). Se pensó en una fundación permanente, pero no llegó a cuajar (Gil González a Aquaviva. Sevilla, 24 abril 1587. *Hisp. 133* 36). Un siglo más tarde (1696), se pidió al P. Tirso González una residencia estable con vistas al apostolado con los musulmanes (*Tolet. 42* 264-65). Casas misionó en esta plaza la cuaresma de 1594, ó 1595 (BL *Add 10.238* 170 201), y hay constancia de misiones en 1628, 1663, 1696 (*Tolet. 42* 14v 264r; *Baet. 21* 197-98. También consta de las de Ceuta y Tánger, por jesuitas de Jerez y Sevilla, en 1593 (*Litt. Ann.* [v. nota 11] 1593 334-35), de Ceuta en 1696 (*Tolet. 42* 264) y 1709 (*Baet. 20/II* 477-78), de Melilla en 1592, 1598, 1611 (*Litt. Ann. 1592* 167-68; *1598* 512; *1611* 743-44), 1630 (*Baet. 19/II* 278rv), 1656 (*Baet. 20/I* 274v 285).

[60] Se afirma en la relación anual de 1597: «Mauros a Mahumete ad Christum conversos et ad baptismum instructos, aliaque id genus, tamquam usu trita relinquamus». *Baet. 19/I* 50v.

ministerio habitual, sino también en otras del litoral o del interior. Se cita en lugares tan diversos como Antequera (1604 1613/1614), Baeza (1585 1592), Barcelona (1582 1586/1587 1588), Cádiz (1584 1593), Córdoba (1585 1606), Granada (1584 1591 1604 1606), Huesca (1613/1614), Jerez de la Frontera (1593), Logroño (1585), Madrid (1592 1601 1608 1609 1610 1612), Málaga (1581 1590/1591 1592 1601 1613/1614), Mallorca (1586/1587 1608 1613/1614), Medina del Campo (1581 1584 1586/1587), Montilla (1607), Murcia (1584 1609 1610), Salamanca (1581 1586/1587), Talavera (1585), Tarazona (1602), Toledo (1611), Ubeda (1607), Valladolid (1581 1603 1604)[61].

El año 1603, fue esta última ciudad, por diversas circunstancias, entre ellas albergar la corte (1601-1606), centro de atención de este ministerio. La relación anual de la casa profesa dedica un largo apartado a la preparación catequética y bautismo de una treintena o más de mahometanos de diverso origen geográfico y condición social, de los que varios siervos obtuvieron la libertad con este motivo, entre ellos cuatro de la casa del Rey. También se narraba la conversión y preparación al bautismo de dos persas del séquito del embajador del sha Abbas el Grande y de un tercero del mismo séquito bautizado en Lisboa[62].

Otro caso digno de reseñarse fue el de 40 moros huidos de Africa a causa del hambre en 1606. Desembarcados en las costas granadinas, fueron atendidos en Granada por los jesuitas. Conmovidos por la caridad con que éstos les trataron, solicitaron el bautismo. Instruidos por los mismos jesuitas, fueron bautizados solemnemente en el Sacro Monte por el arzobispo don Pedro Vaca de Castro con asistencia de las autoridades de la ciudad[63].

Parecería contradictorio el hecho de intensificarse este apostolado, hasta alcanzar en este periodo, al parecer, su cota máxima en 1609, en vísperas inmediatas de la expulsión de los moriscos. En dos ciudades se ejercitó de modo notable: Madrid y Murcia.

En el colegio Imperial, uno de los padres, no obstante sus importantes ocupaciones, se dedicó a la catequesis de los siervos mahometanos y de otros de esta religión llegados últimamente de Africa. Se bautizaron 150 de ellos. El mismo año, 1609, en la casa de probación de Madrid, prepararon para el bautismo a siete mahometanos, dos de ellos condenados a muerte. En 1610, el citado jesuita del colegio Imperial prosiguió su ministerio con los siervos de los que se bautizaron 60. Este apostolado y sus frutos se comparaba al ejercido por otros jesuitas entre indios y otros infieles[64].

También en 1609, un jesuita del colegio de Murcia propuso al obispo la conveniencia de organizar los domingos por la tarde la predicación para los

---

[61] *Litt. Ann. 1581* 116 118 119 133; *1582* 130; *1584* 253 259 280s 283; *1585* 147 157 174 175 177; *1586/1587* 437 442 453; *1588* 253; *1590/1591* 672s 683; *1592* 151 167 168; *1593* 333 334; *1601* 188 255; *1602* 153; *1604* 138-41 212; *1606* 156 158; *1607* 145 152; *1608* 42 60; *1609* 95 96 99; *1610* 123; *1611* 67; *1612* 44 651 656; *1613/1614* 629 636 651.

[62] Ibidem *1603* 116-20 124-25.

[63] Ibidem *1606* 158.

[64] *Tolet. 37a* 460 466v; *Litt. Ann. 1609* 95.

mahometanos que, en número elevado, servían en las casas de la ciudad. El prelado y el capitán general dieron orden de reunirlos de acuerdo con el plan propuesto. Al cabo de dos meses de instrucción, recibieron con gran solemnidad el bautismo, de manos del obispo, catorce hombres y diez y seis mujeres. Al año siguiente, se bautizaron, en una ocasión, catorce personas de ambos sexos y, en otra, diez y nueve[65].

Ignacio de las Casas, que había trabajado en este ministerio antes de entrar en la Compañía, en Córdoba, y más tarde en Roma Florencia, Segovia y otras partes, relacionaba este ministerio con la cuestión morisca y ponía en duda su eficacia. Primeramente, faltaban intérpretes cristianos fidedignos y tenían que servirse, por lo general, de mahometanos a los que era difícil traducir adecuadamente la terminología cristiana a la que eran ajenos. Esto impedía una catequesis conveniente de los neófitos. Casas, refiriéndose a estos bautismos, era categórico al afirmar, en 1607, al provincial de Castilla, Cristóbal de los Cobos:

> «Se quedan los nuevos baptiçados como el [alfaquí turco] que quería ser moro y cristiano, y aun peores. Este fue el daño de la conversión de todos los de España, y lo es hasta hoy, y peor en infinitos que se vienen a baptiçar en todas partes; y este daño se siente [...] más en España donde luego son pervertidos de tantos mal convertidos como hay, porque no siendo doctos los rezién baptiçados y haziendo concepto de nuestra sagrada fe qual se la pinta su Alcorán y secta, oyendo a los que ya a años que se baptiçaron que los animan a estarse en sus herrores con palabras y obras, se hazen peores que atheos»[66].

Estas reflexiones de un conocedor del problema, como lo era Casas, que hacía referencia explícita a los bautismos de Valladolid, no parece que fueran compartidas por otros jesuitas españoles coetáneos.

El ministerio con los mahometanos prosiguió en España después de la expulsión de los moriscos (1609-1614)[67]. Sin ser exhaustivos, cabría destacar

---

[65] *Tolet. 37a* 461; *Litt. Ann. 1609* 96; *1610* 123.

[66] BL *Add 10.238* 215rv. Se refería Casas a un alfaquí turco, preceptor de los príncipes otomanos, hecho prisionero en la batalla de Lepanto en la galera veneciana del mando del duque de Bracciano, Paulo Giordano Orsini (*Ursino Jordán* en el documento). El turco tomó el nombre de su apresador en el bautismo, celebrado en Roma en 1573. Por falta de intérpretes y de libros en árabe o turco, la catequesis había sido muy deficiente y el alfaquí había elaborado una religión sincretista con elementos evangélicos e islámicos. Casas, que aún era estudiante y residía en el Seminario Romano, descubrió el error, hizo que se difiriera el bautismo del turco y ayudó en su instrucción religiosa. Ibidem 209v.

[67] Hemos detectado este apostolado en las relaciones anuales de la provincia de Andalucía, pero no hemos hecho un análisis exhaustivo de ellas. Cabe citar: Cádiz (1647 1652 1657 1659 1663), Granada (1615 1626 1630 1636), Málaga (1616 1623 1625 1632 1637 1639), Sevilla (1625) *Baet. 19/I* y *II* passim. Un dato de interés: el moro catequizado en Cádiz en 1647 (*Baet. 19/II* 195v-196v) lo fue por un jesuita griego que estaba de paso para el Paraguay. En Madrid hubo bautismos de 25 moros en 1670 y de 15 en 1674 (*Tolet. 38/II* 257 271). En 1679, durante la misión a las galeras de España, en Cartagena, se dedicaron tres días a los «moros libertinos», o libertos, de los que se bautizaron nueve, entre ellos su alfaquí (*Tolet. 42* 248v). La correspondencia del P. Francisco Poch con el P. General sobre su apostolado de las galeras en Barcelona (2 julio 1676-26 febrero 1685. *Arag. 27/I-II*), hace referencia a numerosos bautismos de turcos y moros y a reconciliación de renegados. Así describía su apostolado: «Se me pasaba el día entero entre los bancos de los galeotes, sin pensar en comer ni en beber. No sé vivir sino entre los moros y con mucho gusto iría a Argel» (16 enero 1679). Ibidem *II* 88.

el trabajo en favor de su evangelización desplegado por el P. Francisco de Alemán en Granada, hacia 1626, a petiticón del arzobispo, cardenal Agustín de Spínola, y del P. Juan de Almarza, hacia 1658, en Murcia. Ambos estudiaron la religión islámica y dejaron manuscritos sendos catecismos para la instrucción cristiana de los musulmanes, basados en sus propias experiencias[68].

En Murcia este ministerio había tenido una cierta importancia antes de la llegada de Almarza. Había en la ciudad varios miles de esclavos musulmanes, que practicaban libremente su religión[69]. En 1651, un profesor de Teología del colegio de la Compañía, con satisfacción del obispo de Cartagena y de la ciudad, comenzó su catequesis en la iglesia de Santa Catalina a donde acudían de grado o llevados por otros. Destinado a Filipinas, a petición propia y con disgusto de sus catequizados, le sustituyó otro jesuita del colegio en este ministerio. Antes de marchar, varios habían solicitado el bautismo, de los que cinco lo recibieron[70].

Famosas fueron las misiones organizadas expresamente para los siervos musulmanes por el futuro general de la Compañía, Tirso González de Santalla, especialmente en Sevilla (1672 1679) y en Málaga donde tuvo la primera de este género (1669). Entre estas dos fechas (1669-1679), además de las ciudades citadas, misionaron él y su compañero Juan Gabriel Guillén a los mahometanos en Vélez-Málaga, Ceuta, Estepona, Gibraltar, Marbella, Sanlúcar de Barrameda, Ronda, Arcos de la Frontera y Madrid. La enumeración de estas ciudades podría dar una idea aproximada de la distribución geográfica de la población musulmana, en su mayor parte servil[71].

Inicio del ministerio de la Compañía con los moriscos

Los comienzos del apostolado morisco de la Compañía se podrían fijar, de modo emblemático, en dos encuentros de distinto signo: el de Ignacio de

[68] A. DE ANDRADE, *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de la Compañía de Jesús* (2 vols: 5-6 de *Varones Ilustres*, Madrid 1666-1667) 2 (6), 632-40; J.E. URIARTE-M. LECINA, *Escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la Antigua Asistencia de España* (Madrid 1925 1929-30) 1, 100-2. Francisco de Alemán, nacido en Sevilla hacia 1566, ingresó en la Compañía en 1582. Hizo su profesión solemne el 17 enero 1599. Profesor de filosofía en el colegio de San Hermenegildo de Sevilla, fue rector de varios colegios, entre ellos del de Granada (1625-1627), maestro de novicios, prepósito de la casa profesa hispalense (1640-1643), y dos veces provincial de Andalucía (1622-1624; 1630-1633). Falleció en el colegio de San Hermenegildo de Sevilla el 28 de noviembre de 1644. Entre otras obras manuscritas dejó su «Explicación de la doctrina cristiana para los moriscos de Granada con la refutación de sus principales errores». El nombre de los destinatarios en el título, *moriscos*, podría inducir a confusión, pero Andrade, que cita el elogio fúnebre, habla expresamente de mahometanos y de su bautismo.

[69] M. TANNER, *Societas Jesu Apostolorum imitatrix ... Pars I Societatis Europeae* (Pragae 1694) 888-92. J. CASSANI, *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesús* ... (3 vols: 7-9 de *Varones Ilustres* Madrid 1734-1735) 3 (9) 712-25; URIARTE-LECINA 116-17. Juan de Almarza, nacido hacia 1619 en Viguera (Logroño), ingresó en la Compañía en Alcalá por abril de 1639. Fue profesor de humanidades y retórica en el colegio Imperial de Madrid, de filosofía en el colegio Inglés de esta ciudad, de teología moral en Plasencia y de Sagrada Escritura en Murcia, a donde llegó en 1658, y en Alcalá, donde falleció (28 mayo 1669). Autor de varios catecismos impresos dejó manuscrito *Método que se debe guardar en la conversión de los moros esclavos a nuestra Santa Fe, con algunas industrias para lograr este fruto.*

[70] *Tolet. 38/I* 194v-95.

[71] GONZÁLEZ DE SANTALLA 1 61-4 (v. nota 6).

Loyola con el *moro* en su camino de Nájera a Montserrat, por Tudela y Zaragoza (1522), y el de su primer compañero de París, el saboyano Pedro Fabro, con don Juan de Granada a quien dió los Ejercicios Espirituales en Ratisbona (1541).

En el primer caso, el *moro*, a quien Ignacio hubiera apuñalado en defensa de la virginidad de María de no habérselo impedido su mula, no era propiamente un *morisco*, aunque probablemente lo fuera pocos años más tarde. Era un *mudéjar* aragonés, posible vecino de Pedrola y vasallo, por tanto, del conde de Ribagorza. Fue en Pedrola donde los jesuitas tuvieron su primer contacto con los moriscos de Aragón en 1555[72].

En el segundo caso, don Juan de Granada, del séquito del emperador Carlos, tampoco se puede afirmar que fuera técnicamente un *morisco*. Fabro lo llama «nieto del último rey de Granada», pero en realidad lo era del penúltimo, de Muley Hacén (Mawla'y Hasan, Abú-l-Hasan 'Alí), destronado por su hijo Boabdil (Abú 'Abd Allah), y de la sultana Fátima la Zoraya (Lucero del Alba), la cautiva helche Isabel de Solís, hija del Comendador Sancho Ximénez de Solís, alcaide cristiano de Higuera de Martos y Bédmar. Su padre, el Infante don Juan de Granada, hijo de ambos y hermanastro de Boabdil, se bautizó, antes de 1499, en compañía de su hermano mayor el Infante don Hernando (llamados respectivamente, antes del bautismo, Narque y Cad). Su madre, Beatriz de Sandoval, nieta del primer conde de Castro, era una cristiana vieja. Sin embargo, su origen nazarí hace del encuentro de don Juan de Granada con Fabro, que alaba su religión y piedad, un punto de referencia al importante apostolado desarrollado por la Compañía con los moriscos granadinos[73].

Hablando con propiedad, fue en Gandía donde los jesuitas tuvieron su primer contacto apostólico con los moriscos y sus problemas. Fabro bendijo, en 1546, la primera piedra del colegio de la Compañía destinado a la formación intelectual y cristiana de los moriscos, fundado por el duque Francisco de Borja para esta región del reino de Valencia.

Este ministerio concluiría con la atención espiritual y material desplegada por la Compañía con los moriscos en el momento de su éxodo (1609-1614).

Jesuitas dedicados al ministerio con los moriscos

No está de más indicar que, en no pocas ocasiones, este ministerio fue ejercitado por jesuitas eminentes, que dejaron huella por su virtud, por sus dotes de gobierno o por otras cualidades. Baste citar a los más conocidos:

---

[72] Para este encuentro, citado por Ignacio en su autobiografía, objeto de comentarios de diversa índole, véase, p.ej., J. SARRALLE (J. de Iriarte), *Iñigo de Loyola y el moro de Pedrola*. Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País 13 (1957) 267-84.

[73] *Faber* 90s. 97. Don Juan de Granada comenzó sus Ejercicios el 19 de abril. El 28 de mayo, Fabro escribía de él a Ignacio de Loyola: «Ha hecho notable mutación [...] y aunque siempre fue xpianíssimo, va muy adelante, comulgándose a lo menos cada quinze días y confessando cada semana». Ibidem 108; ALONSO DE SANTA CRUZ, *Crónica de los Reyes Católicos* edic. y est. de J. DE M. CARRIAZO 2 vols. (Sevilla 1951) 2, 255s.; SALAZAR DE MENDOZA, *Crónica del gran Cardenal de España Don Pedro González de Mendoza* (Toledo 1625) 243-44; *Diccionario de Historia de España* 3 vols. (Madrid 1968) 1, 29-31; 2, 244.

Andrés de Oviedo, Antonio de Araoz, Cristóbal Rodríguez, Luis de Santander, Baltasar Piñas, Antonio Cordeses, Juan de la Plaza, Diego de Avellaneda, Francisco Arias.

Vocaciones moriscas a la Compañía de Jesús

Resultado concreto del trabajo pastoral de los jesuitas con la población morisca española fue la vocación a la Compañía y la admisión en ella de algunos moriscos. Sin pretender ser exhaustivos y dejando campo abierto a ulteriores investigaciones, hemos encontrado en las nuestras, al menos seis moriscos jesuitas, de los que la mayoría perseveró. Dos provenían del colegio de Gandía: Pedro de Gandía (?-?) y Martín Bedix (?-?)[74]; uno de Murcia: Francisco Hernández (1544-1570)[75], tres de Granada: Juan de Albotodo (1527-1578)[76], Jerónimo de Benarcama (1548-?)[77] e Ignacio de las Casas (1550-1608).

De éstos, dos fueron despedidos de la Compañía: Pedro de Gandía y Jerónimo de Benarcama: y otros dos merecieron ser incluidos por su virtud entre los varones ilustres: Juan de Albotodo y Francisco Hernández[78].

A éstos podemos añadir, con la máxima probabilidad, otro de Granada nativo de las Alpujarras: Tomás de Enciso (1540-1569)[79]. De otros granadinos hay indicios para pensar que también lo fueron: Diego de Escalona (1528-?)[80] y Juan Evangelista (c. 1540-1562)[81].

---

[74] Véase infra pp. 34-5.

[75] Véase infra p. 117.

[76] Juan de Albotodo, «lumbrera de la Iglesia para esta gente», en frase de su discípulo Ignacio de las Casas, nació en Granada hacia 1527. Se graduó de Maestro en Artes en el colegio de Santa Catalina de Granada. Ordenado sacerdote por el arzobispo don Pedro Guerrero, ejerció durante algún tiempo los ministerios sacerdotales. Recibido en la Compañía en Granada (febrero 1557), después de algunos meses de probación en Córdoba, regresó a Granada donde se dedicó al ministerio de la predicación y al de la atención a presos y condenados a muerte. Así expresaba a Nadal, hacia 1561, sus deseos apostólicos: «predicar especialmente a moriscos y a moros y también deseo mucho yr por todos los lugares de Granada y dar noticia de nuestro señor Jesu Christo, que no se conoce, pues a mí me a hecho tan grande merced y beneficio». Estas frases constituyen el resumen de su vida que terminó en Sevilla a donde fue destinado con motivo de la expulsión de los moriscos granadinos en 1570. FG *77/III* 46. BL *Add 10.238* 46 P. DE LEÓN, *Grandeza y Miseria en Andalucía* 198s. A. GARRIDO ARANDA, *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias* (Sevilla 1979) 127-29.

[77] Véase infra pp. 84-95.

[78] Véase, p.ej., E. DE GUILHERMY S.J., *Ménologe de la Compagnie de Jésus. Assistance d'Espagne*. 3 vols. (Paris 1902) 1, 160-61 (Hernández); 2, 69-71 (Albotodo) donde se encuentra la referencia a todos los demás menologios clásicos que los incluyen.

[79] Tomás de Enciso, nació hacia 1540 en las Alpujarras, de familia numerosa (diez hermanos). Vecino del Albaicín, fue recebido en la Compañía a fines de 1559 o comienzos de 1560, por el superior de la casa Sancho de Castilla. Enseñó algún tiempo en la escuela del Albaicín. Se encontraba en Sevilla a fines de 1561 o comienzos de 1562. Sus preferencias, expresados a Nadal hacia 1562, eran tratar con los moriscos. Estudiaba segundo año de Teología al fallecer en Granada, el 7 de diciembre de 1569. FG *77/IV* 514-515; Relación anual 1569. Granada, 3 enero 1570. *Hisp. 141* 257.

[80] Diego de Escalona nació en Granada hacia 1528. Tejedor de damasco, no sabía escribir. Era hijo con toda probabilidad de otro Diego de Escalona que, con el mismo oficio, aparece en el padrón de Granada de 1528. Fue admitido en la Compañía en esta ciudad por marzo de 1561. Ejerció los oficios de mozo de cocina en el colegio Granada y de portero, sacristán y comprador en el de Córdoba donde estaba a fines de 1561. No hemos encontrado más noticias sobre él. Po-

En Valencia, pidió su ingreso en la Compañía en 1574 el Doctor Miguel Izquierdo, pero no fue admitido por haber vestido el hábito en la orden de los Mínimos y mostrar cierta inestabilidad ingresando por algunos días en la Cartuja de Barcelona mientras esperaba la dispensa del primer impedimento[82].

Después del decreto *de genere* de la Congregación General V (1593), fue denegada por Aquaviva la admisión de un «gentilhombre de Mallorca» de ascendencia mora o sarracena solicitada por el provincial de Aragón[83]. Años más tarde, fue admitido en esta misma provincia otro de ascendencia morisca «el nieto de la mora» que Aquaviva obligó a dimitir de la Compañía por considerar inválida su admisión[84].

---

día ser el hermano sastre fallecido en Córdoba en 1566. Su analfabetismo y su oficio podrían indicar origen morisco, pero no son pruebas concluyentes. FG *77/I* 398; Relación anual, 1566. Córdoba 31 enero 1567. *Hisp. 141* 94; R. CARANDE *Carlos V y sus banqueros* 3 vols. (Madrid 1965-1967) 1, 509; B. VINCENT. *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y Sociedad* (Granada 1985) 141.

[81] Más probabilidades de un origen morisco confluyen en Juan Evangelista, nacido en Granada hacia 1540 y recibido en la Compañía en su ciudad natal en 1561. Colegial de San Miguel y del colegio eclesiástico de los Abades, tenía voto de castidad, pero no había recibido órdenes. Después de su ingreso, sirvió en la cocina del colegio. Se sentía inclinado a marchar a la India. Falleció en Granada el 17 octubre 1562. Sus estudios en el «colegio de los niños» y posteriormente en el eclesiástico, así como su falta de inclinación por las cosas espirituales y el sentimiento extraordinario de su madre por su entrada y su muerte, son indicios probables, pero no concluyentes de un origen morisco. Hacia 1547 (cuando tenía siete años) probablemente ya había cristianos viejos en el colegio de San Miguel, fundado en un principio para solos niños moriscos. En el de los Abades, abierto a unos y otros, se preparaban los beneficiados de los moriscos. FG *77/III* 43; *Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de Granada* 167 (copia manuscrita en la Biblioteca del IHSI del Ms original del Archivo de la Prov. de Toledo en Alcalá de Henares. En adelante *Hist. Col. Gran.*). A todos éstos habría que añadir un enigmático «Pietro spagnolo moro», muy difícil de identificar, que aparece entre los coadjutores del Colegio Romano en el catálogo de 1560-1561. *Rom. 78B* 26.

[82] Miguel Jerónimo Izquierdo nació en el reino de Valencia hacia 1539 de padre morisco, y de madre hija de padres fieles cristianos quien le educó religiosamente y le envió, no obstante la reticencia paterna, al colegio del Emperador fundado por éste en Valencia para los hijos de moriscos. A los 21 ó 22 años ingresó en los Mínimos donde recibió el hábito y lo llevó durante unos veinte días. Cinco años después de la muerte de su madre, hecho voto *sub conditione* de entrar en religión, y deseoso de entrar en la Compañía, tanto los jesuitas de Valencia como el arzobispo Juan de Ribera, apoyaron y pidieron al general su admisión con insistencia y quedaron a la espera de la dispensa del impedimento *de habitu*. Cordeses a Nadal. Valencia, 22 octubre 1572. *Hisp. 117;* Izquierdo a Mercurián. Valencia, 5 noviembre 1574. Ibidem *122* 173; Villalba a id. Ibidem 18 y 20 enero 1575. Ibidem *123* 63-4 72-3; R. ROBRES 392 413 (v. nota 43).

[83] Aquaviva a Pedro del Villar. Roma 10 abril 1595. *Arag. 6/I 124*.

[84] Quizás este jesuita fuera Francisco Soldevilla, admitido en 1598, a quien se refiere Aquaviva poco después como sujeto al decreto *de genere*, o Vicente Montenegro admitido en 1600. Ambos fueron despedidos el 1 octubre 1601. Soldevilla estudiaba teología en el colegio de Valencia, Montenegro era novicio escolar en Tarragona. De ser distintos «el nieto de la mora» y Soldevilla, como nos inclinamos a pensar, serían dos los moriscos recibidos en la Compañía en la provincia de Aragón después del decreto: Soldevilla y Montenegro. Aquaviva a Melchor de Valpedrosa. Roma, 16 abril y 25 junio 1601. *Arag. 6/I* 222v 224v; Ibidem *15* 130rv 133v 136 140v-41.

REINO DE VALENCIA

GANDÍA

Colegio y Universidad

Desde que Francisco de Borja sucedió a su padre en el ducado de Gandía (1543) tenía intención de pedir al papa un jesuita para la instrucción de sus vasallos moriscos en la fe y vida cristiana.

Este primer deseo, expresado ya en la cuaresma de 1544 a los padres Antonio de Araoz y Jerónimo Doménech que habían ido a visitarle a Gandía, dio paso a un proyecto de mayor envergadura: la fundación de un colegio donde se educaran los hijos de los moriscos en letras y vida cristiana[85].

El 14 de marzo de 1545, Ignacio de Loyola anunciaba a Borja la aceptación de este colegio por parte de la Compañía. En julio, el duque le exponía sus planes. Los jesuitas se encargarían de la instrucción de los nuevos convertidos, aunque sólo fuera una vez por semana. Por otro lado, tenía ya asignados 600 ducados para la dotación del «colegio de esta santa Compañía y para los mochachos nuevos xistianicos que han de estar aparte»[86].

Borja entretanto había solicitado al papa Paulo III la extinción y conversión en vicaría perpetua de la rectoría de Denia que había renunciado su pariente Gaspar Jofre de Borja, obispo de Segorbe-Albarracín, y la aplicación de sus rentas al proyectado colegio de Gandía. A cambio, se establecía la carga de sustentar seis neófitos de aquella jurisdicción durante cincuenta años a partir de los cuales podían ser sustituidos por otros tantos colegiales cristianos viejos. El papa lo concedió por la bula *Ad sacram beati Petri* de 3 de diciembre de 1544[87].

Mientras se construia el edificio del colegio, cuya primera piedra había bendecido Pedro Fabro el 5 de mayo de 1546, Borja había obtenido del papa la erección de una universidad en el colegio (bula *Copiosus in misericordia* de 4 de noviembre de 1547)[88]. Más tarde obtendría también la confirmación del Emperador (Valladolid, 9 febrero 1550)[89]. Por su parte, Ignacio había impetrado de Paulo III la declaración de algunos puntos contenidos en la bula *Ad sacram* y el aumento de doce colegiales moriscos más procedentes del ducado de Gandía y marquesado de Lombay por solos cuarenta años. El papa lo concedió por la bula *Apostolici servitutis officium* (23 marzo 1548)[90].

---

[85] Los comienzos del colegio de Gandía han sido estudiados por ASTRAIN 1, 273-76 y especialmente por A. BORRÀS FELIÚ S.J. *La fundació del Col.legi de la Universitat de Gandia de la Companya de Jesús* en *Primer Congreso de Historia del Pais Valenciano* 3 (Valencia 1976) 153-64.

[86] Borja a Ignacio. Gandía, 16 julio 1545. *Borgia* 2, 504s.

[87] *Synopsis Actorum S. Sedis in causa Societatis Iesu* 1 *1540-1605* (Florentiae 1887) 4; BORRÀS, *Fundació* 162.

[88] *Synopsis* 1, 6. BORRÀS, *Fundació* 158.

[89] Ibidem.

[90] *Synopsis* 1, 6-7. BORRÀS, *Fundació* 162.

Poco después de esta concesión, el 9 de mayo de 1548, víspera de la Ascensión, se trasladaban al nuevo edificio trece jesuitas y diez colegiales moriscos que ocuparon la parte reservada a ellos. El dia de la fiesta, jueves 10, se inauguró solemnemente el colegio.

El resultado fue muy diverso del deseado y esperado. Hubo dificultades en conseguir que los moriscos confiaran sus hijos a los jesuitas. De Denia nunca llegó a venir ninguno al colegio. De 1562 a 1598, en que se cumplían los cincuenta años de la bula, el rector los había solicitado cada año al vicario por vía notarial, sin éxito. En más de una ocasión, se pensó en acceder a las instancias de Denia de admitir seis cristianos viejos en lugar de los nuevos, pero esta solución no pareció oportuna a los sucesivos generales de la Compañía. Borja, por su parte, apenas cuatro meses después de inaugurado, liberó al colegio, el 31 de agosto de 1548, de la carga de sustentar muchachos moriscos de Gandía y Lombay, si al rector y colegiales parecía más conveniente aceptar, en su lugar, hermanos de la Compañía. Por otro lado, el patronato sobre la vicaría de Denia y los pueblos de su jurisdicción, concedido por las bulas al colegio, así como el cobro de sus rentas, ocasionó un sinfin de problemas de los que no fue el mayor la pretensión del marqués de Denia del patronato sobre la vicaría y su recusación de la bula como nula por no haber contado antes con su consentimiento[91].

Colegiales islamizantes

Otro problema mucho más serio fue el originado por los mismos colegiales moriscos. Algunos de ellos islamizaron. El rector Andrés de Oviedo, futuro patriarca de Etiopía, los castigó privándoles de asistir a los divinos oficios. Por medio del duque Francisco de Borja, a quien correspondía el caso por tratarse de vasallos suyos, acudió al papa.

El recurso puso a Ignacio de Loyola en situación apurada. Se había perjudicado gravemente a la Inquisición española en materias de su competencia. Por mandato del cardenal Ranuccio Farnese, Ignacio acudió al procurador de aquel tribunal en Roma, doctor Fuente, y le consultó sobre el posible perjuicio que se inferiría a este tribunal de proseguirse el caso en Roma. La respuesta fue categórica: existían graves inconvenientes en ello, el papa no

---

[91] «Fundación y progresso del colegio de Gandía» *Arag. 23/I* 139v; BORRÀS, *Fundaciò* 163. Alberro a Laínez. Valencia, 23 julio 1564. *Hisp. 101* 234; Cordeses a Borja. Valencia, 5 febrero 1570. Ibidem *113* 139. Todavía en 1606 no se había dado solución al problema. Se pensaba pedir al papa la conmutación de la obligación del colegio de criar a los seis morisquillos de Denia por otros tantos escolares jesuitas. Sin embargo, el padre general Claudio Aquaviva no juzgó deber hacerse sin dar primero parte al duque de Lerma, que era también marqués de Denia. Pero era mejor, dadas las circunstancias del momento en que se trataba en Roma y en Madrid la cuestión morisca, no innovar nada. La Compañía podía estar con conciencia segura de haber hecho lo que estaba de su parte. Aquaviva a Ponce. Roma, 8 febrero 1606. *Arag. 6/II* 347v. Años atrás Cordeses, rector del colegio de Gandía, había pedido a Laínez que Borja hiciera súplica al papa para disminuir la obligación de sustentar los doce neófitos de Gandía y Lombay para evitar escrúpulos de conciencia. Cordeses a Laínez. Gandía, 31 enero 1565. *Hisp. 102* 111.

quería entender en semejantes asuntos y, por otro lado, se obtendría un remedio más «piadoso» de la Inquisición española que no de la romana.

Ignacio pasó el recurso al tribunal competente. Por su parte Fuente, el 8 de diciembre de 1548, informaba de lo ocurrido al Inquisidor General de España, Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla. Alababa a Ignacio y a su Compañía por el respeto que siempre habían mostrado con obras al Santo Oficio, excusaba al duque de Gandía por su actuación, atribuyéndola a falta de advertencia, y pedía solución al caso «como lo acostumbra con su sólita piedad, con todo el velamen de la honra de la casa, pues son niños». Finalmente intercedía por el duque y los jesuitas. Decia:

> «Y pues el zelo del señor Ignacio es sancto, y el imbiar acá el Illmo. Duque fue no pensando que allá avía remedio, pues vuelve a V. Sria. Illma. a pedir lo que aquí no les negara de mi parte, como testigo de vista que he sido en lo que digo, supplico a V. Sria. Illma. que vbiendo diligencia por parte del Illmo. Duque u destos señores, los saque de miedo, encomendándoles la sólida doctrina para adelante con aquellos mismos»[92].

Este informe encontraría, sin duda, benévolo al Inquisidor General. Valdés conocia personalmente al duque. Se habían encontrado el año anterior, 1547, en las Cortes de Monzón, donde Borja le había informado del celo desplegado por la Compañía de Jesús con los moriscos y los cristianos viejos, tanto en Valencia como en sus estados. Valdés había recomendado a los religiosos de la Compañía a su provisor en la diócesis hispalense, Miguel de Arévalo, ya que Borja le había informado también de su proyecto de fundar un colegio en Sevilla[93].

Por su parte, el rector del colegio de Gandía, Oviedo, ajeno al conflicto provocado por el recurso a Roma, urgía a Ignacio, en febrero del año siguiente, 1549, para que obtuviese del papa la absolución de los colegiales moriscos incursos. Algunos de ellos llevaban casi un año sin asistir a misa[94].

En 1551 eran cinco los niños moriscos colegiales, pero no tenían talento para letras ni cualidades para entrar en la Compañía como coadjutores temporales. Por ello se les colocó en diversos oficios y con el consentimiento de Borja, se dieron sus puestos a cinco estudiantes jesuitas[95].

Con todo, dos de los colegiales entraron en la Compañía. A uno de ellos, llamado Pedro de Gandía, Ignacio de Loyola tuvo que despedirlo en 1553,

---

[92] *Borgia* 2, 698: *Chronicon* 1, 267 310 n. 1; *Fontes narr.* 3, 634. Andrés de Oviedo, nacido en Illescas (Toledo) en 1518, fue admitido en la Compañía por Ignacio de Loyola en Roma (19 junio 1541) ya sacerdote. Enviado a la fundación de Gandía fue elegido su primer rector. Aquí hizo su profesión solemne de 4 votos (25 marzo 1549). Primer rector de Nápoles (1551). Destinado a la misión de Etiopía, fue consagrado en Lisboa (1555) obispo titular de Hirápolis como coadjutor del patriarca João Nunes Barreto. Partió para la India y Etiopía en 1556 y llegó a esta última en 1557, donde falleció, en Fremona en fecha incierta (29 junio/9 julio 1577/1580). *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* 14 (Lisboa 1973) 958-59.

[93] J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568). Cartas y Documentos* (Oviedo 1971) 105.

[94] Oviedo a Laínez. Gandía, 4 febrero 1548. *Epp. Mixtae* 2, 67.

[95] «Memorial de los padres y hermanos de Gandía». *Arag. 15* 25v; *Chronicon* 2, 345.

después de haber residido algún tiempo en varios colegios de Italia, y enviarlo a su casa[96]. El otro, Martín Bedix, natural de Jeresa, cerca de Gandía, perseveró y llegó a ser penitenciario de San Pedro en Roma. De él no tenemos más noticias que ésta suministrada por Gabriel Álvarez en su historia manuscrita de la provincia de Aragón[97].

Predicación y catequesis

Llegados los jesuitas a Gandía el 16 de noviembre de 1545, consta de su predicación a los moriscos desde 1546. Andrés de Oviedo inauguró este ministerio y lo continuó de modo más o menos habitual, hasta 1550. Este mismo año, los domingos de Cuaresma, los estudiantes de teología jesuitas se repartieron por los lugares de moriscos[98]. El fruto no era el que pudiera aparecer en las relaciones cuatrimestrales. El mismo Oviedo lo confesaba confidencialmente a Ignacio de Loyola en 1547: «y de algunos sermones de los que he hecho en el arrabal [morería], aunque algún contento y devoción aya parecido, pero no he sentido fructo claro después»[99].

El 31 de agosto de 1550, Andrés de Oviedo partía de Gandía para Roma en la comitiva del duque Francisco de Borja[100]. A partir de esta fecha hasta 1555, apenas se menciona el ministerio con los moriscos. En 1551, el nuevo rector, Juan Bautista de Barma, con el P. Antonio Cordeses fueron en Pentecostés a Denia y, entre otros ministerios, predicaron a los moriscos. En Gandía, ese mismo año, Barma asistió espiritualmente a algunos moriscos condenados a muerte, no siempre con éxito[101].

---

[96] *Epp. Ign.* 4, 445 n. 4 512 514 517 540s 603s 624s 651; *Chronicon* 3, 131.

[97] G. ÁLVAREZ S.J., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*. 2 vols. (Ms en la Biblioteca del IHSI. En adelante, ÁLVAREZ) 1, 348. No sería aventurada la identificación de Martín Bedix con Felipe de Mur, llamado también Felipe de Gandía. Se le supone natural de esta ciudad, nacido hacia 1537, «de honesti parenti». En 1551 (a sus 14 años), fue enviado de Gandía a Roma, donde fue admitido en la Compañía por Ignacio de Loyola en diciembre de 1551. Estuvo destinado en varios colegios de Italia. Hizo los votos en Roma el 2 febrero 1553, y los llamados de los dos años, en el Colegio Romano el 6 enero 1557 (fórmula latina autógrafa en *Ital. 59* 263). En 1554 fue enviado por Ignacio a Loreto con el grupo fundador, donde dio a conocer sus dotes para la predicación y estudió retórica y griego, que continuó en Roma (1555). Medianamente aprovechado en letras latinas y griegas, estudió Teología en el Colegio Romano (1559-1561). Ordenado sacerdote en 1560 (antes del 16 junio), estuvo destinado como predicador en Loreto (1562). De nuevo en el Colegio Romano (julio 1564), ese mismo año falleció en Zaragoza. Todos los indicios hacen de él uno de los alumnos del colegio de Gandía, al igual que Pedro de Gandía, y pudo muy bien haber sido penitenciario en Loreto y Roma. *Rom. 78B* passim; *HS 42* 54; *Chronicon* 2, 181 346; 4, 46 50; *Epp. Ign.* 4, 425 460 527 541; 5, 42; *9*, 474s 680; *Lainez* 6, 232 506. M. SCADUTO, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565* (Roma 1968) 103 (= Subsidia ad historiam S.I. 7).

[98] *Epp. mixtae* 1, 316 333 426; *Chronicon* 1, 251 309; Canel a Ignacio. Gandía, c. 1549. *Hisp. 102* 163; *Litt. quad.* 1, 190. ORLANDINI VII 60, p. 157; VIII 62, p. 176 (v. nota 42).

[99] Cordeses a Ignacio. Gandía, 3 noviembre 1547. *Epp. mixtae* 1, 426.

[100] Ibidem 2, 451; ÁLVAREZ 1, 267-68 303-05.

[101] *Litt. quad.* 1, 346; *Chronicon* 2, 344. Juan Bautista de Barma, nacido en Alcalá de Henares en 1524, fue recibido en la Compañía, en esta ciudad, en 1549 y enviado a Gandía a donde llegó el 7 de noviembre de ese mismo año para ser lector de teología. Maestro en Artes por Alcalá, en Gandía recibió el magisterio en Teología (4 enero 1550) y poco más tarde el doctorado. El 19 de marzo de 1551 fue nombrado rector del colegio y universidad de Gandía y, en octubre de 1553,

En la cuaresma de 1555, el obispo sufragáneo, o coadjutor, de Valencia Juan Segrián, futuro arzobispo de Sassari, visitó Gandía. Una vez más se intentaba promover la evangelización de los moriscos. En una consulta presidida por la princesa doña Juana, gobernadora del reino en ausencia de Felipe II, se había recomendado emplear religiosos de la Compañía de Jesús en su instrucción y enseñanza. En nombre del arzobispo de Valencia, fray Tomás de Villanueva, Segrián encargó al rector Cordeses enviar sacerdotes y estudiantes del colegio a los pueblos de moriscos los domingos y fiestas para predicarles la palabra de Dios con el fin de «ponerlos en el camino de la verdad». Cordeses cumplió el encargo[102].

Uno de los enviados fue Cristóbal Rodríguez, lector de teología en la Universidad. Había caído en la cuenta de una realidad: «están tan indispuestos para la verdad – escribía a Ignacio de Loyola – que no quieren oír, *precipue* si les hablan de Jesu Christo nuestro bien». Rodríguez optó por emplear el método del diálogo personal con los alfaquíes – doctores de la ley coránica – y con otros moriscos mejor dotados «con cada uno de por sí, en secreto, para que, conociendo lo que tenían *in corde*, pusiese medios convenientes para enseñarles la verdad».

Además de este diálogo en privado, creía necesario que alguno de la Compañía se dedicase de modo continuado a la instrucción de los moriscos para conseguir resultados más positivos. Sobre todo, después de los obtenidos con motivo de un jubileo de tres días celebrado para la fiesta de San Lucas en que se confesaron dos alfaquíes y otro morisco a quien ninguno había podido convencer en cuarenta años.

Con esta ocasión insistía a Ignacio:

> «Creo cierto que si de veras dos padres de la Compañía se ocupasen con estos moriscos, que sería esta tierra otras Indias en que se hallase mucho tesoro celestial ganando y convirtiendo, con la gracia del Señor, muchas ánimas, porque parece que tienen amor a los de la Compañía y están ya algunos de los principales ganados en algunos días interpolados que los visitamos»[103].

---

se le encargó además el rectorado de Valencia. Viceprovincial de Aragón (1554) con especial encargo de los colegios de Gandía, Valencia y Murcia, en cuya fundación intervino (1554) y fue su primer rector. El 11 de junio de 1556 hizo su profesión solemne de 4 votos en Valladolid en manos del P. Antonio de Araoz. Participó en la I Congregación General en Roma (1558) de donde volvió nombrado provincial de Aragón. Murió en Murcia, durante su oficio, el 3 de mayo de 1560. *Tolet. 12* 9 36; *Rom. 53* 4v; *Borgia* 2-3; *Lainez* 1-5 y *Chronicon* 2-6 passim. ÁLCAZAR 1 passim. Antonio Cordeses nació en Olot (Gerona) el 30 de julio de 1518. Era notario en Barcelona al ingresar en la Compañía en esta ciudad el 11 de octubre de 1545. Ejerció la docencia en la universidad de Gandía, de la que fue rector (1553-1556; 1557-1560). Así como del colegio de Valencia (1555-1556), dos veces provincial de Aragón (1560-1566 1568-1573), superintendente del colegio de Coimbra (1566-1568), provincial de Toledo (1573-1578). En 1581 pasó a la provincia de Andalucía como primer prepósito de la casa profesa de Sevilla fundada a fines de diciembre de 1579. Después del primer sexenio (1581-1587), lo fue segunda vez en 1593 hasta el 4 de noviembre de 1594. Falleció en la casa profesa hispalense el 16 de mayo de 1601. *Arag. 15; Baet. 8; Chronicon* 1-6; *Borgia* 3-6; ÁLVAREZ passim.

[102] *Litt. quad.* 3, 446s; *Chronicon* 5, 372s.

[103] *Litt. quad.* 3, 733; *Chronicon* 5, 372s. Sobre la vida de Cristóbal Rodríguez véase M. SCADUTO, *Tra Inquisitori e Riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie.* AHSI 15 (1946) 1-76, aquí 14-20.

Mientras estuvo en Gandía, Rodríguez continuó su ministerio entre los moriscos. En la cuaresma de 1556, les comenzó a predicar los lunes en la iglesia de San José, pero, después de la segunda semana, tuvo que interrumpir sus sermones por obras en la iglesia que estaba semiderruida[104].

En abril, después de un año de experiencia personal, insistía a Ignacio sobre la urgencia de dedicar a dos padres de modo exclusivo a este ministerio. La necesidad era extrema y el panorama prometedor. La buena disposición de los moriscos no había variado. A fuer de agradecidos, tenían gran afecto a los jesuitas por el apoyo que encontraban en ellos. El objetivo principal seguía siendo los alfaquíes. Rodríguez calculaba la existencia de 20 ó 30 de ellos en la región. Una vez convertidos – lo que no veía difícil – arrastrarían al resto de la población morisca. Como prueba aducía los dos alfaquíes ya convertidos. Uno de ellos estaba dispuesto a dar su sangre por los jesuitas, «Esto confiesa muchas vezes», afirmaba Rodriguez[105].

La muerte de Ignacio de Loyola a fin de julio y la partida de Rodríguez para Zaragoza y Valladolid, a fin de agosto, impidieron por el momento, llevar a término ninguna determinación concreta respecto a un apostolado estable entre los moriscos de Gandía. La salida de Rodríguez de Gandía fue pronto compensada con la entrada en Valencia a fin de año (23 diciembre 1556) de Jerónimo de Mur, hombre maduro de más de 30 años. Su conocimiento de la lengua árabe hizo que la Compañía fijase su atención en el problema de la comunicación con el pueblo morisco que no sabía otra lengua[106].

---

[104] *Litt. quad.* 4, 477.

[105] *Epp. mixtae* 5, 296; *Chronicon* 6, 517s.

[106] *HS 41* 197s; *Litt. quad.* 5, 37. Jerónimo Mur nació hacia 1525, en Bechí, actual provincia de Castellón. Ingresó en la Compañía en Valencia el 23 de diciembre de 1556. Había cursado retórica y artes y era versado en las tres lenguas (latín, griego y hebreo), pero sobre todo en árabe que sabía leer y escribir. Pero esta sola circunstancia no permite asegurar que fuera de origen morisco. Era, sin duda, vecino de Gandía ya que tanto un catálogo antiguo de Gandía (*Tolet. 12a* 174v) y la «Lista de los padres y hermanos que están en Mallorca» de 1562 (*Arag. 15* 80), como J. Doménech en carta a Laínez (Valencia, 14 agosto 1562. *Hisp. 99* 278v) y a Borja (Mesina, 4 noviembre 1562. *Ital. 122* 95) lo consideran «natural de Gandía». Destinado a esta ciudad como profesor de latinidad (1557), también enseñaba árabe a algunos estudiantes jesuitas con vistas al ministerio con los moriscos. Había compuesto una gramática de esta lengua y tenía la versión árabe manuscrita de los evangelios de San Mateo y San Juan. En 1561 fue enviado con el grupo fundador a inaugurar el colegio de Palma de Mallorca. Pedido por C. Rodríguez para la misión de Egipto en 1561 y por J. Doménech, en 1562, para enseñar árabe en Sicilia, fue llamado a Roma este mismo año (1562) para regentar la cátedra de lengua árabe fundada por Pio IV en el Colegio Romano, pero no llegó a ocuparla debido, sin duda, a no conocer bien la lengua literaria (no sabía leer sin puntos), pero quedó en el Colegio Romano para perfeccionar la lengua bajo la dirección del P. Juan Bautista Eliano, que se hizo cargo de la cátedra, y para estudiar, al mismo tiempo, teologia. Vuelto a España a fines de 1565, quedó destinado en Valencia donde permanecería hasta su muerte exceptuando los cinco años pasados en la misión de Orán (1567-1572). Hizo sus últimos votos el 26 de diciembre de 1573 en Valencia. En 1559 recibió la ordenación sacerdotal. Falleció en Valencia el 9 de febrero de 1602. Dejó casi terminado un vocabulario árabe. *HS 41; 43; 177* 201rv; *Rom. 78b; Arag. 6; 15; 37; Laínez* 6, 7; *Borgia* 4, 5; *Mon. paed.* 3; F. SACCHINI S.I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vols. (Antuerpiae 1620 – Romae 1661) III 3, 135.

Destinado a Gandía, les predicó en árabe causando en ellos «mucha commotion». El rector Antonio Cordeses, con experiencia de varios años en Gandía, había llegado a una doble conclusión: la primera, expresada ya por Cristóbal Rodríguez, la precisión de un apostolado estable llevado a cabo por dos o tres padres; y la segunda, la necesidad de predicar en lengua árabe «porque otramente serían entendidos de pocos en qualquier otra lengua que los predicasen». La dificultad estribaba en la falta de personal y en la precisión de aprender antes la lengua. Por estas causas no se tomaba este apostolado «de propósito». Si se hiciera, Cordeses estaba convencido de que «se haría muchísimo fruto entre ellos y se abrirían unas grandes Indias»[107].

Mur, además de la enseñanza del latín, dio clases de árabe a otros jesuitas y compuso una gramática de esta lengua. Destinado en 1561 a la fundación del colegio de Mallorca[108], los documentos vuelven a ser muy parcos en las noticias referentes al apostolado con los moriscos en Gandía, lo que parece indicar que este ministerio dejó de tener importancia. Sin embargo, no se abandonó. En 1563, año del desarme de los moriscos en el reino de Valencia, cuatro padres del colegio solían los días de fiesta enseñar la doctrina cristiana: dos en lugares de moriscos, otros dos en los de cristianos viejos[109]. En 1579, jesuitas de Gandía participaron en las misiones a las regiones de moriscos[110].

También dependía, en parte, de los intereses apostólicos del rector de turno. Durante el rectorado del P. Pedro Juste en Gandía (1588-1591), se señalaba como algo no común en los años anteriores su interés por las misiones, y el envío de parejas de estudiantes jesuitas a lugarcitos de moriscos para enseñar la doctrina cristiana a grandes y chicos: «a lo menos en éstos – comenta el historiador G. Álvarez – era de algún provecho»[111].

Parte de esta actividad coincidió con la estancia de Ignacio de las Casas en Gandía y Valencia (1587-1590) quien predicó a los moriscos en árabe. No sería extraño que también se ocupara de ellos el P. Francisco Arias, destinado en Valencia (1582-1590)[112].

---

[107] *Litt. quad.* 5, 387s.

[108] Doménech a Borja. Mesina, 4 noviembre 1562. *Ital. 122* 95.

[109] Aguirre a Laínez. Gandía, 1 septiembre 1563. *Hisp. 100* 289.

[110] Véase infra pp. 39-41.

[111] ÁLVAREZ 2, 360; *Litt. Ann.* (v. nota 11) *1589* 323; *1590/1591* 396; *1594/1595* 540; *1602* 176. Pedro Juste nació en Utiel (Cuenca) hacia 1548 e ingresó en la Compañía en Valencia el 22 de mayo de 1566. Ordenado sacerdote en 1577, hizo su profesión solemne el 8 de diciembre de 1585 en Valencia. Mestro en Artes, fue lector de esta facultad en Gandía, cuyo colegio gobernó dos veces (1587-1591; 1600-1604). Rector del colegio de Barcelona (1591-1594), maestro de novicios en Zaragoza (1594-1596) y en Tarragona, a donde se trasladó el noviciado (1596-1597). Rigió este colegio (1596-1597), y los de Zaragoza (1604-1607) y Valencia (1616-1618). Provincial de Aragón dos veces (1597-1600; 1613-1616). pasó sus últimos años en Valencia en cuyo colegio falleció el 2 de junio de 1622. *Arag. 10* y *15* passim.

[112] Vid. infra p. 113 y nota 357.

VALENCIA

Los jesuitas llegaron a la ciudad de Valencia en 1544, pero no hay noticias de un apostolado temprano con los moriscos. En parte es explicable por la escasa presencia de moriscos en la capital y la cercanía de Gandía mejor situada para esta clase de apostolado. El contacto apostólico más frecuente con el elemento morisco se produjo en la cárcel con los presos y los condenados a muerte. Jerónimo Mur, fue el que más se distinguió en ejercitar este ministerio y con mayor fruto[113].

Al servicio de los prelados

Los arzobispos contaron con los jesuitas para la evangelización de los moriscos. Ya se ha mencionado a Tomás de Villanueva. Su sucesor Francisco de Navarra (1556-1563) pidió jesuitas al provincial, Juan Bautista Barma, en 1560, para misionar a los moriscos de la archidiócesis. El provincial se los ofreció y los jesuitas se mostraron satisfechos de esta prueba de confianza[114].

Martín Pérez de Ayala (1564-1566), antiguo obispo de Guadix, conocía el problema morisco por propia experiencia. En contraste con la política anterior – en la junta de prelados de 1561 presidida por el arzobispo Navarra, se decidió prohibir el uso de su lengua a los moriscos – Ayala, entre otros medios, insistió en el empleo del árabe en la predicación.

A fines de mayo de 1565, poco más de un mes después de su entrada en Valencia, el prelado se quejaba al viceprovincial de Aragón Antonio Ibáñez, de no encontrar personas con conocimientos suficientes de la lengua árabe, ni de buen ejemplo, para la instrucción de los moriscos. Había pedido a Carlos de Borja, duque de Gandía, que solicitara a su padre, Francisco de Borja, a la sazón Vicario General de la Compañía, el retorno a España del P. Jerónimo Mur que estaba en Roma. Ayala pedía a Ibáñez que apoyara esta solicitud. El viceprovincial, que conocia a fondo el problema morisco, puso todo su interés e insistió a Borja argumentándole la gravedad del asunto, de la que como antiguo duque, no era ajeno: «V.P. sabe bien – le decía – quán dilatada está esta secta en estas partes y quán lexos de la verdad están todos». Por otra parte, convenía tener benévolo al nuevo prelado.

En Gandía había dos jesuitas con algún conocimiento de árabe. Ibáñez les ordenó practicar la lengua y, a ser posible, enseñarla a otros de la comuni-

---

[113] Ya en 1551 hay constancia de estos contactos en la cárcel de Valencia con los cristianos nuevos, como parte del ministerio ejercitado por la Compañía con la población reclusa. Se señala expresamente que los cristianos nuevos sólo confesaron, pero no se les administró la eucaristía mientras que a los viejos sí. *Chronicon* 2, 349. Vid. *Litt. Ann. 1581* 126; *1596* 437; *1600* 211s; *1602* 143-46; ÁLVAREZ 2, 63s.

[114] *Litt. quad.* 6, 730. Para la política de los prelados valencianos anteriores a Ribera en relación con la cuestión morisca, puede verse el resumen que ofrecen R. ROBRES 375-89 (v. nota 43) y CÁRCEL ORTÍ, *Historia de la Iglesia* 1, 194-97 (v. nota 26). Dentro del contexto de la acción de la Inquisición, puede verse GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad* 25-33 52-60 75-88.

dad. Confiaba en que el provincial, a su vuelta, los encontraría preparados para el ministerio con los moriscos de acuerdo con las intenciones del prelado[115].

En junio, Carlos de Borja escribía a su padre sobre la conveniencia de fundar una cátedra de árabe en la Universidad de Gandía con el fin de enseñarla a los rectores y predicadores de los moriscos. En la intención del duque este sería uno de los medios de cumplir el mandato de su padre de acordarse de las palabras evangélicas *alias oves habeo.* Carlos de Borja estaba identificado con la pastoral morisca de Ayala a quien había conocido y tratado familiarmente en Guadix. Pedía a Mur y a otros jesuitas de los que habían aprendido la lengua en Granada[116].

Jerónimo Mur volvió de Roma a fines de 1565, pero la muerte de Martín Pérez de Ayala (8 agosto 1566) sepultó sus planes de revalorización de la lengua árabe como lengua de evangelización de los moriscos[117].

En 1568, el obispo de Tortosa, Fray Martín de Córdoba y Mendoza, O.P., acudió también a la Compañía para la catequización de los moriscos de su diócesis. En dos ocasiones, le enviaron del colegio de Valencia una pareja de jesuitas[118].

Con la entrada en Valencia del arzobispo Juan de Ribera, el 29 de marzo de 1569, la atención a la cuestión morisca cobró nuevos derroteros. Fuera del ministerio carcelario del P. Mur y de su atención a los ajusticiados, no hay noticias de un apostolado de mayor envergadura por parte de los jesuitas hasta la llegada de Sicilia del P. Jerónimo Doménech, como rector del colegio (1577) y del P. Gaspar Loarte, ex rector de Génova y Mesina, que vino en su compañía. Por sugerencia de Doménech, el arzobispo encargó a la Compañía en 1578, misionar algunas regiones de moriscos. Se hicieron cuatro salidas a la comarca de Játiva, baronía de Ayora, Concentaina, Buñol y otros pueblos. Se enviaron cuatro padres y dos hermanos estudiantes. El arzobispo contribuyó con 2.100 libras, 1 sueldo.

Entre los misioneros se distinguió el P. Gaspar Loarte no obstante su edad avanzada. Pudo hacer una o dos salidas, pero acabó agotado por la fati-

---

[115] Ibáñez a Borja, Valencia, 29 mayo 1565. *Hisp. 102* 193. Véase R. GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad* 240-41. Antonio Ibáñez nació en Gandía hacia 1526. Al ser admitido en la Compañía en Valencia (23 octubre 1556) era Doctor en Teología y vicario de la iglesia colegial de Gandía. Hizo su profesión solemne de 4 votos el 6 de mayo de 1564. Rector de Valencia (1559-1567) y de Zaragoza (1569-1573), maestro de novicios en Gandía (1567-1568), visitador de la provincia de Toledo (1578-1579), viceprovincial (1565) y provincial de Aragón (1579-1584). Al terminar su oficio, pasó como operario al colegio de Zaragoza, donde falleció el 17 de agosto de 1594. *Arag. 10* y *15;* FG *77/IV* 155rv; ÁLVAREZ 2, 819-45 y passim. ASTRAIN 3, 110-15 y passim.

[116] Carlos de Borja a Francisco de Borja. Gandía, 19 junio (1565) *Borgia* 4, 263. El editor de *Monumenta* asigna esta carta, sin año, a 1566. En el original (ARSI *Epp.NN. 93* 55-6), al dorso, de mano diversa se escribe 1566. Sin embargo, por el contexto, es ciertamente de 1565.

[117] Román a Borja. Gandía, 14 marzo 1567. *Hisp. 105* 169; ÁLVAREZ 1, 716s.

[118] Guimerá a Borja (relación anual). Valencia, 6 febrero 1569. *Hisp. 141* 232v; Román a Borja. Zaragoza, 27 noviembre 1568. Ibidem *109* 120v.

ga, a los 80 años, en octubre de 1578. Le emuló en el ímpetu apostólico el P. Simón Domingo. Jerónimo Mur predicó en árabe[119].

El juicio de la relación anual del colegio de Valencia no pudo ser menos positivo. Apenas mencionaba la misión y pasaba por alto, de propósito, sus detalles. Resumía sus resultados en una frase: «satis enim videntur suo munere facere qui ad hoc homines se conferunt, si (quod nostri fecerunt) eos ad audiendas conciones et discenda fidei christianae fundamenta alliciunt»[120] Más negativo aún se mostraba Gabriel Álvarez: «El fruto – escribía – fue justificar la causa de Dios y aprender los niños la doctrina cristiana, y no más»[121].

No obstante estas apreciaciones, Doménech informó a Roma sobre el éxito de las misiones. Mostraba sincera estima por los moriscos, «gente comúnmente de muy buenas habilidades y que, en costumbres, exceden a muchos cristianos viejos». Pero, con la misma sinceridad, ponía el dedo el la llaga: «tan olvidada y adversa que solo el bautismo tenían de cristianos y no querían oyr ni entender doctrina alguna». La predicación de la Compañía, no obstante, había abierto caminos nuevos. El fruto confirmaba las esperanzas de conversión de aquella gente, en el caso de continuarse las misiones. La mies era inmensa: en todo el reino pasaban de 16.000 las casas de moriscos, con más de 40.000 almas[122].

---

[119] Otros misioneros fueron el P. Tomás Sepúlveda y los HH. estudiantes Francisco Gutiérrez y Juan de Lerma. «Historia de la Casa Profesa de Valencia» *Arag. 37* 87-8; ÁLVAREZ 2, 104 186; SACCHINI VII 204, p. 231; ROBRES 401. La figura de Juan Jerónimo Doménech (1516-1592) es bien conocida. M. SCADUTO S.I., *L'epoca di Giacomo Laínez. 1556-1565.* 2 vols. (Roma 1964-1974) I 308-12 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia III-IV). Gaspar Loarte, nacido hacia 1498 en Medina del Campo, de origen judío como su maestro Juan de Ávila, era sacerdote, doctor en teología y catedrático de esta facultad en la universidad de Baeza, en Andalucía. Fue admitido en la Compañía por Francisco de Borja en Oñate a fines de 1552 ó comienzos de 1553, junto con su compañero Diego de Guzmán. Por haber estado ambos bajo sospechas de la Inquisición y por estar aún bajo proceso su maestro el Dr. Bernardino de Carleval, y no, como su común maestro Ávila y ellos mismos creían, por el origen neocristiano del primero, Antonio de Araoz, según confesión propia, se inclinaba a despedirlos de la Compañía mientras Borja era partidario de retenerlos. Con el parecer favorable del Inquisidor mayor Diego de Tavera, toda duda quedó disipada, pero Nadal prefirió llevarlos consigo a Roma, a donde llegaron e 17 de octubre de 1554. Había predicado en la Rioja, Navarra y Burgos. La profesión solemne de 4 votos la haría en Roma el 23 de mayo de 1560. En Italia pasó la mayor parte de su vida en la Compañía entregado al ministerio de la predicación, catequesis, dirección espiritual, además de desempeñar misiones delicadas y cargos de gobierno. Se distinguió tambien como escritor espiritual. Nombrado por Ignacio de Loyola rector del colegio de Génova en 1555, lo fue hasta 1562, en que pasó con el mismo oficio a Mesina. De nuevo rector de Génova en 1566. En 1577, ya muy anciano, pasó a Valencia con el P. Jerónimo Doménech con el que le unía una buena amistad. SALA BALUST 143-46 154-58 y passim (v. nota 42). SCADUTO I 443 547s; II 384-86 624. *Dictionnaire de Spiritualité* 9, 949-52.

Domingo Simón nació en Allepuz (Teruel) en 1536. Ingresó en la Compañía en Valencia el 30 de marzo de 1559. Estudió en Gandía y Valencia y obtuvo el grado de Maestro en Artes. Hizo su profesión de 4 votos el 29 de mayo de 1572 en Gandía en manos del provincial Antonio Cordeses. Estimado, como buen teólogo y por sus dotes de confesor y predicador, estuvo destinado en Zaragoza, Gandía, Barcelona, Valencia y Tarragona donde falleció el 25 de noviembre de 1591. *HS 41* 200; *Arag. 10* y *15* passim. ÁLVAREZ 2, 592-93.

[120] Caro a Borja (relación anual). Valencia, 1 enero 1580. *Arag. 25/I* 10.

[121] ÁLVAREZ 1, 104.

[122] J. Doménech a Mercuriano. Valencia, 22 abril 1579. *Hisp. 127* 172v-73. Los datos demográficos ofrecidos por Doménech son más bajos que los establecidos por los modernos investiga-

El informe de Simón Domingo

Doménech ordenó redactar un informe a Simón Domingo, «uno de los que más desconfiados eran y más difícil de contentar». La experiencia personal había operado un cambio en su actitud. Redactado el informe después de su primera misión, había ido creciendo su «contento y confianza». Lo mismo podía decirse de los otros misioneros.

El informe de Domingo abarcaba cinco puntos: 1. constatación personal de la lamentable situación de la población morisca; 2. posibilidad de remediarla; 3. causas principales de esa situación; 4. dificultades para cambiarla; 5. remedios aplicados con resultados positivos.

En este informe Simón revelaba simpatía y estima por los moriscos, trataba de disculparlos y reflejaba un optimismo que contrastaba con los juicios de muchos de sus contemporáneos, incluso de no pocos de sus hermanos de orden. Merece ser reproducido en su totalidad por su interés para la historia de la cuestión morisca y por representar una mentalidad que ya se ha visto apuntada en otros jesuitas directamente implicados en el ministerio con este grupo social. No deja de ser sintomático el ataque a los señores temporales, pastores espirituales y cristianos viejos en general que vemos más acusado en Ignacio de las Casas.

> Ihs. Información de algunas cosas que se me offrescen a cerca de los christianos nuevos deste Reyno de Valencia, de lo que toca a su conversión después de aver ido entre ellos y tratándolos algún tiempo.

1º. Digo que se ha de tener grandíssima compassión desta gente, porque iuzgo de lo que veo y me han informado entre ellos mesmos, que son tan Moros como los de África y tan asidos a su secta como nosotros a nuestra Ley.

2º. Que no son tan irremediables como algunos piensan, antes si se continúa ir entre ellos, se remediarán mucho como se vee de lo que se haze.

3º. Hallo que, hasta agora, an estado como del todo destituidos de doctrina y de buen exemplo de todo género de los xptianos viejos que entre ellos moran. Porque los señores temporales, se sabe ya cómo los tratan, y en los lugares pequeños, adonde no ay más que mesoneros, alguaciles guardianes que sean Christianos viejos, son muchos la escoria del mundo. Rectores en muy pocas partes no los ay de asiento y los que ay se vee no ser communmente sufficientes en zelo para la conversión déstos. Y lo común es, de verdad, que hasta los mochachos de los xpianos viejos tratan a los grandes de perros moros y, al fin, son tratados de todos nosotros como esclavos y son muy pisados y ultrajados y nada acariciados; de lo qual, y del amor que tienen a su ley, por no estar enseñados en la nuestra nos tienen grande aborrescimiento a los xpianos y a nuestra ley: de donde nasce la difficultad en la conversión desta gente si no se da remedio en esto.

---

dores, para esas mismas fechas, tanto en cuanto al número de *focs* (unos 19.000 en vez de 16.000) cuanto al de individuos (85.000 en vez de 40.000).Por otro lado, las cifras de Doménech suponen un coeficiente de 2,5 por hogar, mientras que hoy dia se tiende a evaluarlo en no menos de 3,5. Para una discusión del tema con un resumen y análisis de trabajos anteriores, vid. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ-B. VINCENT. *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría.* (Madrid 1978) 75-7 y GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad* 224-27.

4º. Se difficulta la conversión por los graves pechos que pagan a los señores temporales, tanto de la tierra quanto de los jornales que trabajan para sus señores, que son muchos, en cavar sus heredades, andar caminos, etc. no dándoles más que ocho dineros por jornal, y trabajando con rocín, les dan seze dineros. Hállanse por estas vexaciones tan cansados de vivir que me han dicho a mí dessean que Dios los acabasse y hundiesse para salir de tanta esclavonia. Gente tan aborrescida de sus vidas y que ven ser nosotros la causa de todo este descontento que se veen a cuestas, no es mucho que no tengan disposición amorosa y voluntaria para recebir la ley de sus enemigos si no se pone en esto algún remedio. Y ansí no ay que espantarse en que, hasta agora, no ayan sido buenos xpianos, aunque los castigue el santo officio, pues aviendo de tomar ley de sus enemigos y que tan mal los tratan, aún no se la han bien enseñado ni con palabra ni con exemplo, sino con amenazas y castigos, poniéndoles delante (como ellos dizen) travas, les dan de palos para que anden como bestias.

5º. Con toda esta indisposición y ocasión que ay en ellos para no ser buenos xpianos, yéndoles a predicar y enseñar, hemos hallado en ellos communmente buen acogimiento y agradecimiento, porque les imos a enseñar la ley de Xpo nuestro Señor. Hallamos que los iurados y iusticias moriscos hazen venir a los hombres para que sean enseñados. Mas los padres embían a sus hijos para lo mesmo, los mancebos grandes vienen, con sola nuestra persuasión, a sus horas, desocupados para que les enseñemos, y muestran affecto a lo que les dezimos de la religión christiana. Admiten éstos, y aun ruegan, les demos imágenes de algún metal para llevarlas colgadas al cuello, reverenciarlas y besarlas acordándose de lo representan. Lo qual, hasta agora, ha sido muy ageno dellos. Afficiónanse a leer algimia [sic por aljamía] y nos ruegan se la enseñemos con la doctrina christiana. Admiten donde pueden, por maestros, a xpianos viejos para que les enseñen a leer a sus hijos. Muestran diligencia y curiosidad los mochachos en cantar la doctrina xpiana día y noche, en los campos, en sus trabajos, y algunos pueblos de los que se an andado piden la gracia al sancto officio que, en señal que quieren estar desenredados de sus culpas, algunos principales muestran gana particular en que se enseñe a sus hijos y a los pueblos donde están, y muestran deseos de tener curas sufficientes para su información. Todos muestran contento en que el prelado se acuerde dellos embiando quien les enseñe etc.»[123].

La misión general (1599-1600)

Después de esta misión y hasta fin de siglo, parece que el patriarca no contó con los jesuitas para este ministerio, que encargó a los dominicos. Quizás participara de la desconfianza con que por aquellos años la Inquisición miraba a la Compañía[124].

Al cabo de la década de los ochenta, el problema de la evangelización de los moriscos volvió a ocupar la atención de Felipe II. Por cédula de 13 de julio de 1587, ordenó establecer una junta de Prelados en Valencia bajo la pre-

---

[123] *Hisp. 127* 174-174v.

[124] GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad* 94-96. Sin negar la opinión de este autor, pensamos más bien en el influjo del dominico Luis Beltrán († 1581), prior del convento de Valencia desde 1575 a quien unía con el patriarca una íntima amistad. Sus ideas y orientaciones sobre los moriscos, a los que nunca quiso predicar, eran más cercanas a la mentalidad de Ribera. Es significativo su parecer de 30 septiembre 1579 enviado al virrey duque de Nájera a petición de éste: intervención de la autoridad civil con medidas de rigor, y prohibición de la lengua árabe y del bautismo de los niños. FONSECA 92-4 (v. nota 4).

sidencia del patriarca Ribera. A ellas debían ser convocados, entre otros, los vicarios generales de las diócesis sufragáneas de Segorbe y Orihuela, el de Tortosa, y representantes de los religiosos mendicantes y de la Compañía de Jesús. Las juntas se tuvieron de 13 al 20 de octubre y a ellas acudió, en representación de la Compañía, Jerónimo Doménech, prepósito de la casa profesa.

Problemas internacionales y domésticos retrasaron las decisiones reales. El 25 de febrero de 1595, Felipe II ordenaba convocar nuevas juntas en la Corte y en Valencia. Uno de los acuerdos tomados en la junta de la Corte del 24 de diciembre de 1595, fue el envío de predicadores por todo el reino de Valencia[125].

En abril de 1596, el provincial de Aragón, Pedro del Villar, recibió una carta del rey con el encargo de nombrar predicadores de la Compañía. Villar comunicó la noticia al general Aquaviva, al mismo tiempo que le expressaba sus recelos. Decía refiriéndose a los moriscos:

> «Tiénese por cierto que son más moros que los de Argel. Todos los que los conocen tienen su conversión por dificultosísima, porque se entiende claramente que tienen grandísimo odio a la religión christiana y extraordinaria affición a las secta de Mahoma y, por otra parte, son muy fingidos, porque tratándoles de nuestra religión dan demonstración que lo crehen y que les pareçe muy bien todo»[126].

No obstante estos recelos y quedar los colegios desantedidos por falta de personal, Villar había designado ya los predicadores. Juzgaba «de la mayor importancia acudir a esta empresa tan propia de nuestro Instituto» y, si tuviera éxito, «sin duda sería de grandíssimo servicio de nuestro Señor y mayor que convertir naciones bárbaras y remotas»[127].

El Visitador de ambas Castillas, García de Alarcón, había recibido, a su vez, sendas cartas del rey con la misma petición, sin especificar número, pero expresando su deseo de que fueran los más posibles. Alarcón había puesto en lista ocho de cada provincia bajo su jurisdicción (Castilla y Toledo) para presentarlos al rey. Por su parte, intentaría, lo que le parecía factible, que se asignase a los jesuitas un distrito particular con el fin de no mezclarse con otros religiosos. Se pensaba que la misión duraría dos años[128].

---

[125] Villar a Aquaviva. Valencia, 15 mayo 1596. *Hisp. 139* 194. Pedro del Villar, nacido en Munébriga (Zaragoza) hacia 1545, ingresó en la Compañía en Valencia (26 abril 1567). Había cursado artes y tres años y medio de leyes. A partir de febrero de 1573, fue Maestro de Novicios en Gandía, y en Zaragoza desde noviembre de 1579 hasta 1588. Gobernó los colegios de Calatayud (1591-1594), Tarragona, al mismo tiempo que era Maestro de Novicios (1596-1600), Valencia (1600-1604) y la provincia de Aragón en dos ocasiones: de 1594 a 1597 y del 28 de marzo de 1604 hasta su fallecimiento en Tarazona (Zaragoza) el 30 de agosto de ese mismo año. *Arag. 10* y *15*. ÁLVAREZ 2, 627-41 y passim.

[126] Villar a Aquaviva. Valencia, 15 mayo 1596. *Hisp. 139* 194.

[127] Ibidem.

[128] G. de Alarcón a Aquaviva. Madrid, 20 abril 1596. Ibidem 187. García de Alarcón nació en Albadalejo (Cuenca) en 1535. Admitido en la Compañía en Granada por Borja (28 septiembre 1555), hizo el noviciado en Simancas. Estudió en Alcalá Artes y Teología. Ordenado sacerdote (c. 1567) y terminados sus estudios, fue ayudante del maestro de novicios. Hizo su profesión so-

Aquaviva tomó el asunto como obra de todas las provincias de España y dio orden a los provinciales respectivos de no negar al rey los sujetos que pidiera[129].

El Patriarca según parece, tenía intención de llamar al P. José de Acosta para servirse de su ayuda en la conversión de los moriscos[130].

Felipe II solicitó al papa Clemente VIII amplias facultades de gracia. A la espera de los breves pontificios y de dificultades surgidas entre los señores y sus vasallos moriscos, la resolución real se fue difiriendo. El 7 de noviembre de 1596, el rey escribía de nuevo al papa sobre el asunto[131].

A fines de este mismo mes, Pedro del Villar informaba a Aquaviva del silencio existente sobre la misión. Se aseguraba que, o no se haría, o se haría de modo diferente[132].

Los breves concediendo el edicto de gracia (28 de febrero de 1597)[133] no se publicaron hasta dos años más tarde. El 6 de agosto de 1599, el nuevo rey Felipe III aprobaba, en Denia, su publicación[134].

Pocos días antes, el 20 de julio, Aquaviva había anunciado a los provinciales de Andalucía, Castilla y Toledo las misiones a los moriscos del reino de Valencia con orden de ayudar al provincial de Aragón con los sujetos que pidiere[135].

Aquaviva comunicaba al provincial de Aragón, Pedro Juste, las órdenes dadas y le encargaba abrazar la empresa «con todas veras» y poner «toda la diligencia necesaria». Los padres debían ser enviados por parejas. Esta medida a juicio del General, ayudaría a concluir antes la misión[136].

Doce jesuitas participaron en estas misiones por todo el reino de Valencia durante el año previsto en el edicto de gracia y su prolongación por seis meses más. Recorrieron el arzobispado valentino y las diócesis de Segorbe y de Orihuela[137].

El patriarca Juan de Ribera participó personalmente en la campaña misional. Le acompañó su confesor, amigo y confidente, y primer biógrafo, Francisco Escrivá. En uno de los lugares, donde vivían los alfaquíes y los moriscos más influyentes, se detuvieron un mes. Un día les predicaba el patriar-

---

lemne de 4 votos el 4 de septiembre de 1570. Rector del colegio de Alcalá (1576-1578), Visitador (1578-1579) y Provincial de Andalucía (1580), asistió, en razón de este oficio, a la Congregación General IV (1581), donde fue elegido Asistente de España (1581-1594). Nombrado visitador de ambas Castillas (1594) falleció durante la visita al colegio de Oviedo (10 octubre 1597). *Tol. 12;* ASTRAIN 2-4 passim.

[129] Aquaviva a Villar. Roma, 29 julio 1596. *Arag. 6/I* 141c. Id., a C. Méndez. *Baet. 3/I* 276.

[130] Id. a Boldó. Roma, 18 enero 1597. *Arag. 6/I* 147.

[131] BORONAT 1, 666 (v. nota 2).

[132] Villar a Aquaviva. Valencia, 29 noviembre 1596. *Hisp. 139* 267.

[133] Aquaviva a Boldó. Roma, 18 enero 1597. *Arag. 6/I* 147.

[134] BORONAT 2, 10.

[135] Aquaviva a Quesada. Roma, 20 julio 1599. *Baet. 3/I* 418; Id. a Montemayor. *Cast. 6* 321v; Id. a Lucero. *Tol. 5/II* 558.

[136] Id. a Juste. Roma, 20 julio y 18 octubre 1599. *Arag. 6/I* 189v 195v.

[137] ÁLVAREZ 2, 668s; FONSECA 37.

ca y otro Escrivá y por las tardes les enseñaban la doctrina. Tuvieron reuniones en grupo y conversaciones individuales con los más principales[138].

El obispo de Orihuela Josepe Esteve, agradeció a Aquaviva el envío de jesuitas y le suplicó que no dejaran de ayudarle[139].

El fruto de la misión fue escaso o nulo. El nuevo provincial, Melchor de Valpedrosa, y el obispo de Orihuela se lamentaron de ello a Aquaviva. Éste animó a ambos. No obstante la poca esperanza de fruto, Valpedrosa debía considerar obligación de la Compañía «aplicar los medios para ayudar siquiera alguna de aquellas almas que Dios terná predestinadas»[140]. Al obispo escribía frases alentadoras y le aseguraba que no le faltaría la ayuda de la Compañía, «pues obligación es nuestra poner los medios dexando a Dios el suceso que está en su mano»[141].

No eran frases vanas las de Aquaviva. Mérito suyo fue apoyar todo esfuerzo en favor del apostolado con los moriscos.

Rectorías de moriscos

En cuanto a la cura de almas, la Compañía rehusó hacerse cargo de rectorías de moriscos cuando, a partir de 1596, Ribera pretendió confirlas a religiosos. El provincial Pedro del Villar y su sucesor Pedro Juste se opusieron a estos intentos por considerarlos ajenos al Instituto de la Compañía, pero ofrecieron al prelado su concurso para las misiones. Aquaviva aprobó la actitud de ambos. Por su parte, estaría a la mira para acudir al papa en caso de que el prelado valentino quisiera interponer la autoridad pontificia, lo que no preveía[142].

Inquisición

La Inquisición de Valencia contó también con los jesuitas. A partir de 1575, se sirvió de Jerónimo Mur como calificador e intérprete de la lengua

---

[138] F. Escrivá S.J., *Vida del venerable siervo de Dios Don Joan de Ribera* (Roma1696) 514. Probablemente el lugar de moriscos donde predicaron fue Bétera: Robres 404. Francisco Escrivá, nació en Valencia en 1539. Admitido en la Compañía el 6 junio 1579, era doctor en Teología por Alcalá y canónigo de la catedral de Valencia. Enseñó Sagrada Escritura en varios colegios. Rector de Zaragoza (1588-1591). Hizo la profesión solemne de 4 votos el 17 septiembre 1607. En 1594, ya estaba en el colegio de Valencia y en él permaneció hasta su fallecimiento el 30 diciembre 1617. En 1598, Aquaviva expresaba su desacuerdo sobre que el patriarca llevase consigo a Escrivá a visitar el arzobispado (Aquaviva a Juste. Roma, 30 junio y 21 diciembre 1598. *Arag. 6/I* 170v-178v). Atendió al patriarca en el lecho de muerte (6 enero 1611) y un año después (1612) publicaba en Valencia su biografía. Álvarez 2, 347 621: Uriarte-Lecina 2, 505-6 (v. nota 68).

[139] Aquaviva a Juste. Roma, 7 febrero 1600. *Arag. 6/I* 200.

[140] Aquaviva a Valpedrosa. Ibidem 201v. Melchor de Valpedrosa, nacido hacia 1549 en Valencia, donde ingresó en la Compañía (25 febrero 1565), hizo su noviciado, los estudios de Artes y Teología y fue lector de esta facultad. Ordenado en 1574, hizo su profesión de 4 votos el 17 de mayo de 1579. En 1584 era viceprovicial de Cerdeña. Rector de Valencia (1587-1593), prepósito de la casa profesa (1597-1600), provincial de Aragón (1600-1603), falleció en Roma el 26 de mayo de 1606. *Arag. 10* y *15; Sard. 3* 55; Álvarez 2, passim; Astrain 4, passim.

[141] Aquaviva a Esteve. Roma, 7 febrero 1600. *Arag. 6/I* 201.

[142] Id. a Villar. Roma, 1 julio 1597. Ibidem 151v; Id. a Juste. Roma, 23 marzo 1598. Ibidem 161v; García Cárcel, *Herejía y sociedad* 106; Robres 411-12.

arábiga. Perseveró en este oficio hasta su muerte (1602). Intervino en 32 procesos y actuó, como intérprete oral, en nueve audiencias. A la muerte de Mur, los inquisidores llamaron a Ignacio de las Casas, residente en Ávila, que había ejercido en ocasiones este mismo oficio en el tribunal de la Inquisición de Valladolid y en la Suprema de Madrid. Con la Inquisición valenciana colaboró más de dos años (1602-1604). Intervino en once procesos: en diez de ellos como intérprete oral, en seis como intérprete y calificador de libros y escritos árabes[143].

Colegio del Emperador

En 1607, poco antes de la expulsión de los moriscos, el patriarca Juan de Ribera, entre los medios arbitrados para su evangelización, pretendió encargar la dirección del colegio del Emperador, fundado para ellos por Carlos V, a la Compañía de Jesús. En este sentido procuró alcanzar el consentimiento del rey Felipe III.

Aquaviva puso dos condiciones para la aceptación de este colegio: 1ª que la petición viniera del mismo rey. 2ª que el provincial de Aragón le informase a Roma del número de moriscos que residían, o podrían residir, en dicho colegio y del número de jesuitas necesarios para regirlo. Una vez informado de todo, se examinaría la conveniencia de hacer la prueba. Entre tanto se podía ofrecer al Patriarca la posible aceptación bajo las condiciones mencionadas[144].

Necesidad de la lengua árabe para el ministerio con los moriscos valencianos

Como hemos indicado, el árabe (la *algarabía*) era la lengua nativa de la población morisca de los reinos de Granada y de Valencia. La mayoría de los moriscos de estos reinos – sobre todo las mujeres – no entendían la *aljamía*, esto es una lengua extranjera a ellos, fuera el castellano o el valenciano. A lo más comprendían y usaban el lenguaje de compra-venta y el las cosas más comunes. Por otra parte, estaban aferrados a ella como a lengua madre. Esta era una realidad de la que muchos no eran conscientes. Los jesuitas en con-

---

[143] A. LABARTA, *Notas sobre algunos traductores de árabe en la Inquisición valenciana (1565-1609)*. Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid. 21 (1981-82) 101-33.

[144] «Respuestas al memorial del P. Hernando Ponce Provincial de Aragón, dadas en Roma. 29 de abril de 1608». *Congr. 52* 102. ROBRES 412-14. Casas protestaría al papa contra la afirmación del Patriarca Juan de Ribera sobre los resultados negativos del colegio del Emperador. BL *Add 10.238* 46.

Hernando Ponce de León nació en 1561, en Espera (Sevilla). Fue admitido en la Compañía en Valencia el 27 junio 1577. Ordenado sacerdote, tuvo destinos en Zaragoza (1587), Gandía (1590), colegio de Valencia como profesor de Teología (1593) y rector (1594-1597). Al mismo tiempo fue socio del visitador Antonio Marcén (1596-1597). Llamado a Roma en 1597, a partir de este momento se le encargarán tareas delicadas de gobierno: provincial de Cerdeña (1597-1601; 1611), visitador de Castilla (1602-1604), provincial de Aragón (1604-1609), visitador (1614) y provincial (1515-1517) de Andalucía, rector de Granada en 1619, pasó a Sevilla donde falleció el 17 febrero 1622. *Arag. 10* y *15; Baet. 8* y *9;* J. DE SANTIVÁÑEZ, Mss *Varones ilustres de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús. Centurias 1ª, 2ª y 3ª* (en adelante *Centurias*) 2, 59; ASTRAIN 2, 3.

tacto directo con los moriscos sí lo fueron y trataron de aprender la lengua y enseñarla a otros, aunque, por diversas razones, con escasos resultados.

En 1579, Jerónimo Mur obtuvo de Roma y del Santo Oficio de Valencia licencia para leer todos los libros en lengua árabe. Con este motivo, Doménech – que ya en Sicilia había intentado la enseñanza de la lengua con vistas a la misión norteafricana – apoyó la dedicación de Mur a su cultivo e insistió en la conveniencia de que la enseñara a otros jesuitas para el ministerio con los moriscos. Con este fin pidió prestado al General Everardo Mecuriano la versión árabe del Nuevo Testamento del P. Juan Bautista Eliano, a la sazón en misión a los Maronitas. A su regreso a Roma, Eliano podría utilizar las obras arábigas existentes en abundancia en la Biblioteca Vaticana. En Valencia había carencia de libros árabes cristianos. También pedía Doménech, a cuenta del colegio, la gramática árabe que, según información suministrada por Ignacio de las Casas a su paso para Castilla, se enseñaba en la Sapienza de Roma[145].

De nuevo, en 1586 y 1587, Doménech y Mur insistieron al General, lo era ya Claudio Aquaviva, sobre la necesidad de la lengua árabe como el más eficaz de los medios humanos para un efectivo apostolado morisco. En el reino de Valencia era fácil aprenderla y practicarla. Orientado este aprendizaje a la instrucción religiosa de los moriscos, que no la habían recibido no obstante su bautismo y se mantenían en las doctrinas y prácticas mahometanas de sus antepasados, era necesario conocer los términos árabes empleados por los cristianos de esta lengua, en especial por los de Egipto y Etiopía, a fin de expresar correctamente los misterios de la fe y evitar la utilización de los términos del Corán.

Con esta finalidad pidieron a Roma la versión árabe de la Biblia y los escritos de San Juan Damasceno. Habían ofrecido dinero para estas obras y los donantes urgían a Mur para que las adquiriese[146].

Este renovado interés coincidía con la política antiarabista del arzobispo Juan de Ribera que precisamente basaba su posición contraria a la de los jesuitas en la imposibilidad de expresar en árabe los misterios de la fe[147].

En otoño de este mismo año, 1587, llegaba a Valencia Ignacio de las Casas enviado por Aquaviva en razón de su conocimiento de la lengua árabe y de su inclinación a dedicarse al apostolado morisco[148].Destinado a la casa

---

[145] Doménech a Mercurián. Valencia, 5 mayo 1579. *Hisp. 127* 210v.

[146] Id. a Aquaviva. Valencia, 16 agosto 1585. Ibidem *130* 272; Mur a id. Valencia, 13 enero 1586. Ibidem *131* 145. Todavía el 4 noviembre 1589, no habían recibido el libro de San Juan Damasceno no obstante haberlo pedido de nuevo a Roma. Aquaviva indicó a Doménech que era mejor enviar los dineros a Roma, donde se podía hacer la copia, que no enviar el libro a Valencia con peligro de perderse. Aquaviva a Doménech. Roma, 22 enero 1590. *Arag. 6/I* 30.

[147] GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad* 106-09 241-43.

[148] Aquaviva a Roca. Roma, 20 junio 1587. *Arag. 4* 62v Jerónimo Roca, nacido en Murcia en 1534, fue admitido en la Compañía en esta ciudad el 6 junio 1558. Había estudiado Artes. En la Compañía fue ordenado sacerdote hacia 1559 y se graduó de Maestro en Artes y de Doctor en Teología. Hizo su profesión solemne de 4 votos el 8 septiembre 1568 en Valencia. Rector del colegio de Gandía (1562-1576); 1594-1597), donde enseñó Artes y Teología, y de Barcelona (1580-1584; 1588-1591) fue provincial de Aragón (1584-1588). Murió en el colegio de Valencia el 5 octubre 1601. *HS 41* 340; *Arag. 10;* ÁLVAREZ 2, passim; ASTRAIN 3, passim.

profesa, pronto tomó conciencia de la necesidad de profundizar en los estudios filosóficos y teológicos, que había realizado muy superficialmente, para poder discutir con los moriscos valencianos entre los que se encontraban personas inteligentes. Con anuencia del provincial Jerónimo Roca y la aprobación de Aquaviva, repasó Artes en Gandía y comenzó el cuatrienio teológico en el colegio de Valencia con una orientación especializada hacia las cuestiones controvertidas. Casas pidió licencia a Roma para tener el Corán que, por otra parte, ya conocía. Aquaviva se excusó de concedérsela por evitar roces de competencias con la Inquisición española. Debía, pues, pedir el permiso a los inquisidores.

Roca había pensado en Casas para las lecciones de hebreo y árabe en el colegio de Valencia, pero no se determinó a establecer cátedra de esta última lengua hasta no saber la resolución de la Junta de Madrid que trataba de este asunto. Con todo, pensaba que no le sería difícil a Casas, dado su dominio de ambas lenguas, encargarse de ellas al mismo tiempo que estudiaba Teología[149]. Durante su estancia en el reino de Valencia Casas predicó a los moriscos en árabe[150].

La resolución real no tuvo lugar hasta el 20 de mayo de 1595. Uno de los prelados del reino de Valencia, Juan Bautista Pérez, obispo de Segorbe, había solicitado la erección de una cátedra de árabe en la capital de este reino, según el modelo de las cátedras de lenguas indígenas existentes en Indias. El rey, con acuerdo de las Juntas de Valencia y Madrid, se inclinó por la posición contraria del arzobispo Ribera y determinó no erigirla. Tres días antes, se había acordado en Junta, realizar la instrucción de los moriscos en lengua castellana o valenciana y componer, para ello, catecismos en ambas lenguas. Sin embargo, mientras no se comenzara la instrucción, no se debía hacer novedad en la lengua ni el hábito[151].

Cuando llegó a Valencia la resolución real, Casas estaba ausente de la ciudad desde 1590 y no volvería hasta 1602 para sustituir a Jerónimo Mur, fallecido en febrero de ese año, como calificador e intérprete de lengua árabe en el tribunal de la Inquisición. En el entretanto, no consta que hubiera habido nuevo intento de establecer por parte de la Compañía la cátedra o la lección de árabe, pero sí que, después de la muerte de Eliano (1589), Aquaviva envió sus libros árabes a la casa profesa de Valencia[152].

La segunda estancia de Casas en Valencia (1602-1604), en contacto directo con el problema morisco en sus niveles más profundos, fue fundamental para su acción en favor de la conversión de su pueblo. Entre otros medios para alcanzar sus objetivos, emprendió una verdadera campaña en defensa de la lengua como medio de evangelización.

---

[149] Roca a Aquaviva. Valencia, 7 noviembre 1587. *Hisp. 134* 48-48v; Aquaviva a Casas. Roma, 25 marzo 1588. *Arag. 4* 70v; Id. a Villalba, Roma, 6 septiembre 1588. *Arag. 6/I* 1.

[150] ÁLVAREZ 2, 341.

[151] BORONAT 1, 660-61 (v. nota 2).

[152] La existencia de la biblioteca árabo-cristiana en la casa profesa de Valencia formada con los libros traidos de Oriente a Roma por Eliano, la afirma Casas: BL *Add 10.238* 68.

Proyecto de una academia, o seminario, de lengua árabe

A fines de febrero de 1604, Ignacio de las Casas escribió a Aquaviva sobre la necesidad perentoria de operarios con conocimiento del árabe para el ministerio con los moriscos. Aquaviva se mostró plenamente de acuerdo y ordenó al provincial de Aragón, Pedro del Villar, la erección de una academia de lengua árabe según el modelo establecido en Roma para la lengua ilírica. Casas podía enseñar en ella el árabe «con el cuidado que la necesidad y gravedad del asunto piden»[153].

Casas, parte por falta de salud, parte llamado por el nuncio Domenico Ginnasio a Valladolid para que le informase sobre diversos puntos relacionados con los moriscos y con los libros plúmbeos de Granada, había dejado Valencia hacia principios del verano de 1604, con la aquiescencia de los inquisidores valentinos. Después de entrevistarse con el nuncio, había vuelto a Avila, donde ya se encontraba en noviembre dedicado a reparar su salud y a sus trabajos en favor de los moriscos[154].

El año siguiente, 1605, el general repitió la orden relativa a la academia a Hernando Ponce, nuevo provincial por muerte de Villar († 31 agosto 1604). Este debería haber instituido un «seminario de los nuestros» para aprender la lengua árabe, pero su muerte le impidió llevarlo a cabo. Ponce debía procurar asentarlo para lo que debía enviar un jesuita de la provincia aragonesa a Casas para ayudarle en su trabajo y, al mismo tiempo, aprender bajo su dirección la lengua árabe la que, una vez aprendida, podría enseñarla en el seminario que debía establecerse. Aquaviva insistía a Ponce: «V. R., por amor del Señor, procure que esso [el seminario] se assiente, porque espero se a de servir mucho Dios en ayuda de los moriscos»[155].

Con la misma fecha, Aquaviva informaba a Casas de la orden dada al provincial de Aragón y le animaba a proseguir sus trabajos. Le decía: «El deseo que V.R. tiene de ayudar a la enseñanza de los moriscos que ay en essos Reynos es muy digno de ser promovido y deseo que, de su parte, ayude V.R. como cosa de que puede resultar tanto servicio a la divina Magestad»[156].

Por la correspondencia del general con los provinciales de Aragón y Castilla – no se conservan las cartas de éstos – se deduce que pusieron poco empeño en promover el establecimiento del seminario o academia de lengua árabe. Aquaviva insistió a ambos en los años sucesivos sobre la urgencia de prestar ayuda a Casas en orden a «asentar seminario de lengua arábiga para remedio de los moriscos». Reforzaba el general su argumentación con el deseo mostrado por el nuevo pontifice Paulo V de que éstos fueran ayudados espiritualmente[157].

---

[153] Aquaviva a Casas y a Villar. Roma, 3 mayo 1604. *Arag. 6/II* 288v.

[154] Vide pp. 4-8 122-4.

[155] Aquaviva a Ponce. Roma, 22 agosto 1605. *Arag. 6/II* 334v.

[156] Id. a Casas. Roma, 22 agosto 1605. *Cast. 7/I* 285.

[157] Id. a Ponce. Roma, 10 enero 1606. *Arag. 6/II* 346; Id. a Cobos. Ibidem; *Cast. 7/I* 341. Cristóbal de los Cobos, nacido en Cádiz hacia 1553, fue recibido en Salamanca el 20 septiembre 1571. Cursó el septenio de Artes y Teologia y dos años de cánones. Enseñó un curso de Artes y

Ante la inicial resistencia de Cristóbal de los Cobos, que recien nombrado provincial de Castilla juzgaba, en 1605, inútiles los trabajos árabes de Casas por ser «ladinos» los moriscos castellanos, Aquaviva argüía la necesidad de los valencianos que no sabían otra lengua más que el árabe y expresaba a Cobos su deseo de que Casas no fuera impedido en sus ocupaciones sino ayudado positivamente a proseguirlas[158].

La dificultad de encontrar un jesuita para ayudar a Casas fue insuperable. No obstante las reiteradas órdenes del general a ambos provinciales, de Aragón y de Castilla, no se le envió ninguno. La necesidad se hizo más urgente al deteriorarse la salud de Casas que, por junio de 1606, se vio a las puertas de la muerte. Aquaviva insistió a Cobos en dar a Casas un jesuita que aprendiese la lengua, con el fin de que, una vez instruido y enseñado en ella, pudiese, en su falta, ordenar y dar a luz los trabajos preparados «en orden a la ayuda espiritual de los moriscos que ay en essos Reynos [...] por ser cosa de que se confía que se a de servir mucho nuestro Señor». Para obviar la penuria económica del colegio de Avila que, al parecer, no podía mantener a Casas y a su futuro ayudante, Aquaviva ordenó arbitrar la solución más adecuada, incluso el traslado de Casas a otro colegio mejor dotado, con tal de no herir sus sentimientos[159].

Por su parte, el provincial de Aragón, también al parecer, puso objeciones al envío de un miembro de su provincia a Castilla. Aquaviva le encargó que, no obstante, en cualquier caso, aprendiesen algunos de su provincia la lengua árabe y diese los pasos conducentes al establecimiento del seminario para enseñarla a otros jesuitas. Dejaba al provincial la elección del lugar más adecuado. Con esto, no haría falta de enviar ninguno a Casas[160].

Entre tanto, en Roma, el enviado especial de Felipe III cerca del papa para la cuestión morisca, Dr. Francisco de Quesada, se movía por su parte en favor del estudio del árabe para la instrucción de los moriscos de Valencia que el papa exhortaba a recomenzar. El 30 de mayo de 1606, proponía al rey como necesario el establecimiento de una lección de lengua arábiga. Para este fin, convenía hacer venir de Ávila a Valencia al P. Ignacio de las Casas para fundarla y formar sujetos en esa lengua. La sabía muy bien y tenía escritos libros y trabajos provechosos en la materia que convenía que el rey los hiciera estudiar en la junta y esuchar en ella al mismo Casas.

Quesada estaba al tanto de todo por Casas que, por medio de Aquaviva y del Asistente de España, Bartolomé Pérez de Nueros, le había enviado car-

---

seis años de Teología en Valladolid. Hizo su profesión solemne de 4 votos el 4 marzo 1590 en Ávila. Rector de este colegio (1588-1591) y del de Salamanca (1591-1594; 1602-1605). Participó en Roma (1598-1602) en las disputas *de Auxiliis*. Provincial de Castilla (1605-1609), falleció en Salamanca el 5 noviembre 1611. *Cast. 13* y *14; Ms Catalogus eorum qui Societatem Iesu ingressi sunt in collegio Salmanticensi ab anno 1554 ad annum 1767* (3 vols. en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca) I, 55; ASTRAIN 3 y 4, passim.

[158] Aquaviva a Cobos. Roma, 14 noviembre 1605. *Cast. 7/I* 328.

[159] Id. a Casas y a Cobos. Roma, 19 septiembre y 14 noviembre 1606. *Cast. 7/I* 294 410 395 413; Id. a los mismos. 9 enero 1607. *Cast. 7/II* 424 429.

[160] Id. a Ponce. Roma, 27 junio 1606. *Arag. 6/II* 658.

tas y la «Información» destinada a Clemente VIII. Quesada informaba un mes más tarde al rey de su conversación con el general de la Compañía. Éste le había comunicado su orden al provincial de Aragón para el establecimiento en el colegio de Gandía de la lección de árabe y del seminario de sujetos aptos para la instrucción de los moriscos. Quesada rogaba al rey que escribiese al general animándole a proseguir, ya que esta empresa era muy propia del Instituto de su orden.

Meses después, en octubre, comunicaba al rey la apertura de la imprenta árabe en Roma, según le había informado el papa quien, en breve, publicaría un *motu proprio* mandando que se enseñase la lengua arábiga en las Universidades y la aprendiesen las principales órdenes religiosas para la conversión de los Mahometanos. El papa invitaba al rey a decirle si deseaba imprimir algún libro particular en esa lengua.

Los conceptos vertidos en esta correspondencia indicaban claramente que Paulo V estaba al tanto de la «Información» de Casas y que Quesada compartía las mismas ideas de éste y trabajaba en el mismo sentido. Pero, una vez más, triunfó la política antiarabista y Quesada recibió orden de no interesarse más en este asunto «pues que la enseñanza de la lengua arábiga se tiene para el ministerio de la instrucción por prevención inútil y peligrosa»[161].

El provincial de Castilla, Cobos, ante las instancias del general, pidió a Casas un informe detallado de las razones que le movían a insistir en la necesidad del aprendizaje de la lengua árabe por parte de los jesuitas. Esta petición dio origen al memorial de 23 de enero de 1607 demostrando esta necesidad a nivel general en la Iglesia, no sólo para el apostolado con los moriscos sino también con los mahometanos y los cristianos orientales. En relación con este tema, Casas defendía la razón de sus trabajos y la urgencia de contar con un ayudante para ellos dado el progresivo deterioro de su salud[162].

Como consencuencia, el provincial le proporcionó un joven seglar. Casas lo recomendaría al general para su admisión en la Compañía, de acuerdo con los deseos del mismo joven[163].

Hacía comienzos de este año, 1607, algunos estudiantes jesuitas de la provincia de Aragón estaban aprendiendo árabe en Gandía, pero, al parecer, sin conocimiento del provincial. Aquaviva recomendó al rector, Diego Escrivá, informar de ello al provincial para que éste determinase lo más oportuno.

Nada eficaz se había hecho, pues, en orden al aprendizaje del árabe. Casas insistió, de nuevo, a Aquaviva en agosto de 1607, en vísperas de la congregación general VI. Aquaviva seguía de acuerdo con él y se lamentaba, a su vez, de la falta de respuesta a sus incesantes recomendaciones:

---

[161] Quesada al Rey. Roma, 30 mayo, 27 junio, 17 octubre, 12 diciembre 1606. Archivo de la Corona de Aragón. *Consejo de Aragón 699 (24)* 25 27 38 39.

[162] BL. *Add 10.238* 195-238.

[163] Aquaviva a Diego de Sosa (viceprov.) 5 febrero 1608. *Cast. 7/II* 262. Aquaviva mandaba al viceprovincial hacer las informaciones previas sobre la pureza de sangre.

«Lo de la importancia de hacer una academia de lengua arábiga – le escribía en febrero de 1608 pocos días antes de comenzar la congregación – es cosa que avemos deseado muchos años ha y, con la ocasión presente de hallarse acá los provinciales, se tratará y procurará que se ponga en execución, y esperamos que ayudará para facilitar este negocio lo que les ha escrito V.R.»[164].

No ha llegado a nosotros el escrito de Casas al que se refería Aquaviva, ni sabemos si éste llegó a tratar con los provinciales de la creación de la academia. De todos modos, su objeto dejaría de tener importancia. Un año más tarde (abril 1609) se decidía la expulsión de los moriscos. Para entonces ya había muerto Casas (julio 1608).

ARAGÓN

Desde los comienzos de la fundación del colegio de Zaragoza (1547), uno de sus objetivos había sido la atención de la Compañía a los moriscos. En 1551 se veía ya la conveniencia de enviar a Zaragoza un buen predicador para hacer excursiones apostólicas a sus lugares. En ese momento sólo se encontraba en la ciudad el P. Alonso Román[165].

Como indicábamos más arriba, el problema de los moriscos aragoneses, o tagarinos, era diverso del de los valencianos. Habían abandonado el uso del árabe y todos hablaban castellano. Las fuentes de la Compañía, según cálculos consignados por Polanco, daban una población morisca de cerca de 30.000 hombres en todo el reino de Aragón. La mayoría vivían dedicados a la agricultura como vasallos de los señores[166].

---

[164] Aquaviva a Escrivá. Roma, 3 abril 1607. *Arag. 6/II* 376v. Id. a Casas. Roma, 5 febrero 1608. *Cast. 7/II* 261.

[165] *Chronicon* 2, 355. Alonso Román, nacido en 1520, en Illescas (Toledo) de origen judío. Antes de ingresar en la Compañía, en Gandía, el 13 de septiembre de 1549, era sacerdote y Bachiller en Cánones. En la Compañía siguió un curso artes y estudió dos años de teología en Gandía donde recibió el grado de Maestro en Artes. En 1550 fue enviado a Zaragoza por breve tiempo. Con talento como resolutor de casos de conciencia y para gobernar, fue rector de Zaragoza (1554-1565) donde pasaría la mayor parte de su vida. Aquí hizo la profesión solemne de 4 votos el 15 de octubre de 1559. Asistió a la II Congregación General (1565) de la que volvió con el nombramiento de provincial (1565-1568) y estableció su residencia en Zaragoza. Sustituído por el P. Cordeses, pasó de operario a Gandía y, en 1573, quedó como viceprovincial y vicerrector de Valencia. Rector de este colegio (1573-1576), fué en 1575 a Tarragona como confesor y consultor del cardenal Cervantes de Gaete, que le había conocido en Zaragoza, y para ayudarle en la fundación del colegio del que fue el primer rector (1576-1584). Consultor de provincia con residencia en Valencia (1584-1591), pasó de nuevo a Zaragoza donde falleció el 18 de mayo de 1598. *Arag. 10; 15;* ÁLVAREZ, passim.

[166] *Chronicon* 6, 545. Estos cálculos de Polanco (*30.000 hominum et eo amplius*) parecen exagerados de entender *homines* por *vecinos*, pero entendidos como *habitantes* se acercan a la realidad. Veinte años más tarde (1575) el censo de moriscos en Aragón, realizado con vistas a su desarme, daba la cifra de 10.825 hogares a los que aplicándole el coeficente del 3,5, resultarían 37.888. REGLÁ 72-3 (v. nota 16); LAPEYRE 96 (v. nota 15); DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 83, utiliza para este mismo censo el coeficente del 4,5 lo que hace elevar el número a 48.713.

Pedrola

La ocasión para el primer contacto con los moriscos en Aragón, se presentó en agosto de 1555. Los jesuitas habían abandonado Zaragoza el 1º de ese mes con el fin de evitar los alborotos levantados contra ellos por una parte del clero regular y secular y del pueblo. El abad de Veruela, fray Lope Marco, vicario general del arzobispado, había suspendido *a divinis* a los jesuitas, había puesto su capilla en entredicho y conminado pena de excomunión a quienes la frecuentaran. Todo con consentimiento del arzobispo don Fernando de Aragón[167].

La condesa de Ribagorza, futura duquesa de Villahermosa, Luisa de Borja y Aragón, hermana del ahora Padre Francisco de Borja y sobrina del arzobispo, ofreció a los jesuitas huidos refugio en su casa de Pedrola, a unos 30 kilómetros de Zaragoza.

Después de un par de semanas de inactividad, celebrando la misa en privado dentro del palacio, un día de trabajo se presentó un grupo de moriscos, que habían abandonado sus eras, y pidieron a los jesuitas que les enseñaran «el camino de la salvación». Significativamente era un viernes. Ante la negativa del clero local de abrir la iglesia a los jesuitas, por temor a la multa del arzobispo, éstos tuvieron su primera plática a los moriscos en la plaza junto al palacio condal.

Los jesuitas refugiados en Pedrola eran los padres Luis de Santander y Baltasar Pinyes, o Piñas, y el hermano Juan Rojo. Es probable que Santander y Piñas tuvieran ya cierta experiencia en el apostolado morisco. Ambos habían estado destinados en Gandía y habían formado la pareja – Piñas era aún subdiácono – enviada, en octubre de 1554, a Albarracín a petición del obispo Gaspar Jofre de Borja. Habían estado un mes en esa sede, donde existía un importante núcleo morisco, predicando y enseñando la doctrina cristiana.

A petición de los habitantes de Pedrola se comenzó la enseñanza diaria de la doctrina cristiana a los hijos de los cristianos nuevo y viejos.

Los miércoles, domingos y fiestas, Santander predicaba a los mayores sobre el símbolo apostólico. Los domingos y fiestas acudían también muchos otros moriscos de los lugares comarcanos. Contrariamente a lo acostumbrado, venían los moriscos en cuadrillas por propia voluntad, sin ser forzados, y oían con gusto. «Esto – comentaba Alonso Román a Ignacio de Loyola – es de estimar en mucho según la condición destos hombres, los quales dezían que desseauan mucho que por más tiempo estuuiéssemos ausentes de la ciudad por su prouecho»[168].

---

[167] *Epp. mixtae* 4, 768-73; *Chronicon* 5, 391-409. La relación de estos sucesos puede verse en ASTRAIN 1, 438-64 y A. BORRÀS, *Fundación y establecimiento de la Compañía de Jesús en Zaragoza* en *La ciudad de Zaragoza en la corona de Aragón. X Congreso de Historia de la Corona de Aragón.* (Zaragoza 1954) 167-87.

[168] *Litt. quad.* 4, 284s.; *Epp. mixtae* 4, 829 851; *Chronicon* 5, 408; ÁLVAREZ 1, 472-74. Luis de Santander nació el Écija (Sevilla) hacia 1527. De origen judío, sacerdote, fue admitido en la Compañía en Córdoba por el P. Jerónimo Nadal en 1554, como prueba para acabar de conven-

Ante este cambio inesperado operado en los moriscos, la condesa de Ribagorza pidió al arzobispo su tío, licencias para que los jesuitas pudieran predicar en las iglesias de su condado. Las denegó. Román acudió a los inquisidores que se interesaron en el asunto. Por ser pueblos de moriscos estaban también bajo la jurisdicción del Santo Oficio y los inquisidores estaban dispuestos a hacer abrir las iglesias a los jesuitas para que ejercieran su ministerio[169].

Pero no hubo lugar. Después de la intervención de la princesa Juana, gobernadora del reino, los jesuitas entraban rehabilitados el 9 de septiembre en Zaragoza, recibidos solemnemente por la Ciudad[170].

Misiones inquisitoriales: proclamación de edicto de gracia

Los inquisidores apreciaron la labor desplegada por los jesuitas. El inquisidor Gonzalo Arias Gallego, futuro obispo de Gerona, llevó consigo al P. Luis de Santander en la Cuaresma del año siguiente, 1556, en su visita a los lugares de moriscos. Se trataba de proclamar un edicto de gracia, emanado del Santo Oficio para los moriscos del reino de Aragón, invitándoles a la reconciliación, previa la confesión sacramental. Para ello era necesario instruirlos antes en las verdades de la fe[171].

Acababa de llegar a Zaragoza Gaspar Cervantes de Gaete, futuro arzobispo de Mesina, y posteriormente de Tarragona y cardenal. Había sido enviado por el inquisidor general Valdés, arzobispo de Sevilla, en cuya archidiócesis había sido su provisor. En esta ciudad, y antes en Córdoba, Cervantes había tratado al P. Francisco de Borja y a otros jesuitas de entre los cuales había escogido su confesor. Desde la Alfajería de Zaragoza pedía a Borja, comisario de la Compañía en España, la concesión de otro jesuita para que le acompañara en sus visitas a los moriscos, al igual que lo hacía Santander con Arias Gallego. Pedía al P. Juan Ramírez, a la sazón en Valencia[172]. Borja se

---

cer a su maestro Juan de Ávila, que lo dudaba después del caso de Loarte, de que la Compañía no hacía distinción de linajes. Estuvo destinado en Cuenca, Valladolid, Medina del Campo y Salamanca antes de ser enviado a la fundación del colegio de Segovia como su primer rector (20 febrero 1559-1566), cuyo oficio volvió a desempeñar dos veces más (mayo 1574-febrero 1578; octubre 1578-febrero 1583). Rector del colegio de Valencia (1567-1572), vicerrector (1571) y rector de Alcalá (1572-1573), no dejó nunca la predicación y la ejercitó además en sus destinos de Toledo (1566), Medina del Campo (1567), casa profesa de Valladolid (1573, 1578), Salamanca (1587). En 1584 era rector de Pamplona. En Roma, durante la Congregación de Procuradores de 1587, se vió envuelto en un proceso inquisitorial y puesto en prisión. Fue liberado por el Inquisidor, Cardenal G.B. Castagna. Enviado a Nápoles (9 febrero 1590) y a Castilla meses después (30 septiembre), como rector por cuarta vez del colegio de Segovia, pasó pronto a la provincia de Andalucía, donde se encontraba en 1593 en la casa profesa de Sevilla, de la que fue viceprepósito por ocho meses (1596-1597), y en la que falleció el 17 de diciembre de 1599. Fue uno de los que, en la provincia de Andalucía, protestaron enérgicamente al P. Aquaviva contra el decreto 52 de la Congregación General V (1593), prohibiendo la entrada en la Compañía de cristianos nuevos descendientes de judíos y musulmanes. FG *Mss 77* 61; *Arag. 15; Tolet. 12; Cast. 13* y *14; Baet. 8; HS 61* 47 47v; L. DE VALDIVIA, Mss *Historia de los colegios de la Provincia de Castilla* (copia mecanografiada en la Biblioteca del IHSI), passim. SACCHINI VIII, 6-20 pp. 365-69; SALA BALUST 164-65.

[169] *Chronicon* 5, 408s.; *Epp. mixtae* 4, 830s.

[170] Ibidem 4, 845 849s. 852s.; ÁLVAREZ 1, 474-85.

[171] *Litt. quad.* 4, 288s; *Epp. mixtae* 4, 612; *Chronicon* 6, 539; ÁLVAREZ 1, 531.

[172] Cervantes a Borja. Alfajería, 27 mayo 1556. *Hisp. 96* 5rv; *Chronicon* 6, 549s.

lo concedió y Ramírez llegó a Zaragoza, en compañía de Cristóbal Rodríguez, a fines de agosto o primeros de septiembre[173].

Para entonces, por enfermedad de Arias, Cervantes contaba con Santander. En julio lo había comisionado para la visita a unos pueblos del conde de Sástago en los que estuvo 17 días con un hermano. El conde, don Artal de Alagón y Luna, cooperó plenamente en la misión y dió órdenes de proseguir la obra comenzada por los jesuitas.

El 28 de agosto, salía Santander de Zaragoza, en su tercera y última misión a los moriscos, acompañando a Cervantes. Duró hasta adviento. Santander predicó incansablemente, en algunos lugares hasta dos y tres veces al día, además de la explicación diaria de la doctrina cristiana. El inquisidor permitió a los «más estimados y entendidos» de los moriscos (probablemente se trataba de alfaquíes) exponer abiertamente sus dudas y objeciones en materia de fe, a las que Santander respondió satisfactoriamente, según afirmaron los mismos moriscos. Éstos mostraron al jesuita su confianza y afecto y le prometieron vivir como buenos cristianos si se quedaba entre ellos. En algunos pueblos le ofrecieron darle una cantidad para su manutención. Este último dato era, para Alonso Román, señal evidente del fruto producido por la palabra divina. Comentaba a Laínez a principios de 1557: «Esto solo es de estimar en mucho según la mala opinión que, en común, se tiene de esta miserable gente acerca del christianismo»[174].

Después de esta visita inquisitorial, se siguió enseñando la doctrina cristiana en los lugares por donde había pasado Santander y los niños moriscos la recitaban por los pueblos.

Los inquisidores, satisfechos de los resultados, pidieron más jesuitas con el fin de nombrarlos comisarios del Santo Oficio para los moriscos. Uno de los inquisidores ofreció parte de su salario para su sustento. Pero por escasez de personal no se pudo acceder a los deseos del Santo Oficio, que, sin embargo, se sirvió de los jesuitas para la instrucción de los moriscos presos en la cárcel inquisitorial. Antes de ponerlos en libertad, los enviaban al colegio donde, dos veces al día, un jesuita los instruía en la fe[175].

En años sucesivos, las misiones a moriscos continuaron, bien por comisión del Santo Oficio, bien a petición de algunos señores de moriscos, por lo general beneméritos de la Compañía.

En 19 de septiembre de 1558 el padre Diego Suárez con un hermano partían, comisionados por el Santo Oficio, a unos lugares de moriscos. Poco después, se les unió Cervantes. La misión duró hasta adviento[176].

---

[173] *Litt. quad.* 4, 460.

[174] *Epp. mixtae* 5, 611s; *Litt. quad.* 4, 461s; *Chronicon* 6, 540-43 ORLANDINI XVI 47, p. 406.

[175] *Litt. quad.* 5, 210s; *Chronicon* 6, 541.

[176] *Litt. quad.* 5, 802 870; ÁLVAREZ 1, 588; ALCÁZAR 1, 391a. El hecho de que estos fueran Diego Suárez, y el inquisidor Cervantes, consta por estas dos últimas fuentes. Diego Suárez, nacido en Cuerva (Toledo) hacia 1532, ingresó en la Compañía en Alcalá en noviembre de 1553. Era Maestro en Artes. Fue enviado a Valencia, en 1554, para proseguir sus estudios de teología y, al mismo tiempo, ejercer el oficio de maestro de novicios de la provincia de Aragón, en el recién inaugurado noviciado en el colegio de Valencia, antes de cumplir su primer año de Compa-

Por el mismo tiempo, el P. Antonio de Araoz, que venía de los Pireneos a Zaragoza de paso para Oñate, predicó a los moriscos en algunos pueblos del camino. Quedaron los moriscos encantados con su predicación y le ofrecieron 200 escudos para que les predicase la cuaresma siguiente. Le enviaron, además, presentes «curiosos y costosos» que Araoz no quiso aceptar, fiel a la norma de gratuidad en los ministerios de la Compañía. Esperaba que, con este gesto, los donantes no se sintieran ofendidos[177].

En mayo de 1561, se mencionan en la relación cuatrimestral frecuentes salidas de un padre y un hermano a los lugares de moriscos enviados por los inquisidores. Diariamente el padre predicaba y el hermano enseñaba la doctrina cristiana. Habían recorrido los pueblos de algunos nobles y, en esas fechas, se encontraban en los dominios del duque de Villahermosa, que lo había solicitado con insistencia.

Misiones a las tierras señoriales

En posteriores relaciones (enero, abril, septiembre de 1562; enero y mayo de 1563; mayo y septiembre de 1564) se vuelven a mencionar estos ministerios con moriscos a petición de los señores, entre ellos, del gobernador del reino de Aragón y del duque de Villahermosa a cuyos dominios seguían yendo los jesuitas todos los años. Uno de los objetos de estas misiones era descargar la conciencia de los señores a quienes los jesuitas urgían su obligación de continuar la obra comenzada en la misión, ocupándose en la evangelización de sus vasallos y en la enseñanza de la doctrina cristiana según el método empleado por el hermano[178].

La disposición mostrada por los moriscos y el fruto conseguido con ellos se consignan con frases esterotipadas: «fructus sane uberrimus» (19 mayo 1561)[179] «no dexan de dar señales de aprovecharse y muestran gran contentamiento de ser enseñados» (12 enero 1562)[180], «señales buenos de fructo más que común, aunque no tan grande como deseamos según la gran necesidad desta miserable gente» (30 abril 1562)[181].

Es interesante señalar el epíteto «miserable gente», así como la gradación descendente del fruto conseguido. En septiembre de 1562, aparece la primera señal de desánimo. Llamados por el obispo de Huesca, los jesuitas habían comenzado desde hacía algún tiempo las misiones a las montañas, habitadas por cristianos viejos. Los misioneros experimentaron inmediatamente la diferencia. El fruto había sido «maravilloso». El conseguido «entre los moriscos (aunque se vee) no es tanto como deseamos y ellos han menester»[182].

ñía y todavía no sacerdote, siendo el primero en desempeñarlo en esta provincia. Destinado a Zaragoza (1558-1560) y a Murcia (1560-1566), su ocupación preferente fue la predicación y la conversación espiritual. Nombrado rector de Murcia a principios de 1566, falleció el 8 de junio de este mismo año. *Tolet. 12; Arag. 15;* ÁLVAREZ 1, 585-600; ALCÁZAR 1, 226a 391b-392a.

[177] Araoz a Laínez. Oñate, 15 noviembre 1558. *Lainez* 8, 505.

[178] *Litt. quad.* 7, 337 726; *Hisp. 99* 81v 347; *100* 64v; *101* 186 308.

[179] *Litt. quad.* 7, 337.

[180] Ibidem 726.

[181] Crespín a Laínez. Zaragoza, 30 abril 1562. *Hisp. 99* 81v.

[182] Lozano a Laínez. Zaragoza, 9 septiembre 1562. Ibidem 347.

De aquí que se comience a dar mayor importancia a las misiones con los cristianos viejos.

En mayo de 1564, seis sacerdotes y dos hermanos del colegio de Zaragoza se encontraban dando misiones por Aragón. Unos con los moriscos «consolando mucho a los señores dellos (porque esta miserable gente está muy destituida de ayuda espiritual)». Otros con los cristianos antiguos[183].

Crisis

La crisis se manifestó claramente en septiembre de este mismo año. El rector de Zaragoza, Alonso Román, se encontraba convaleciente en Malón. Informaba a Laínez de la situación de abandono espiritual en que se encontraban los moriscos.

«Esta gente de los moriscos – escribía Román – está desamparadíssima de los prelados, quasi nunca o nunca los visitan para enseñarles las cosas de la fe. Sólo los nuestros, de algunos años a esta parte, lo han hecho. Están ignorantíssimos en todo y hállase por grandes señas y quasi evidentes que todos, o quasi, son moros y desto es común opinión, si los dexan van perdidos».

La acogida de los jesuitas por parte morisca era dispar. En unas partes los aceptaban: «quando los visitan los nuestros, paresce que hay un fervorcillo». En otras, «lo toman de mala gana». El fruto no se veía. Parecía, después de algún tiempo, «un poco defuncto» y Román temía que hubiera sido sólo aparente «según el gran mal y estrago desta miserabilíssima gente y digna de gran compasión».

Consultado, el provincial Antonio Cordeses había mostrado su criterio de proseguir el apostolado con los moriscos. Tenía la experiencia de Gandía y lo había promovido durante su rectorado en aquel colegio. Sobre todo, debía proseguirse en los lugares de señores afectos a la Compañía y esto por dos razones: por el abandono en que los prelados habían dejado a los moriscos y por la opresión en que los tenían los mismos señores que recibían sus diezmos y otros servicios: «parece razón – comentaba Román citando a Cordeses – que les procuremos [a los moriscos] el bien de las almas, pues [los señores] los tienen tan sujetos y les son tan lucrosos, y que nosotros ayudemos las consciencias de los señores». Por otra parte, no debía olvidarse que, si no se aprovechaban los mayores, los niños se instruían en la doctrina cristiana.

Román ponía a Laínez ante al dilema: «Visitar a vezes a éstos [los moriscos] o dexarlos del todo, por el evidente fructo que con esotros [los cristianos viejos] se haze»[184].

La respuesta de Laínez, por medio de Polanco, no se hizo esperar. Era de la misma opinión que el provincial Cordeses: «que no se dexe diligencia en ayudarlos a ellos [los moriscos] y especialmente a sus hijos». Por otra parte, no se debía dejar a un lado la atención a los cristianos viejos y a los colegios[185].

---

183 Román a Laínez. Teruel, 30 mayo 1564. Ibidem *101* 186.
184 Id. a id. Malón, 2 septiembre 1564. *Lainez* 8, 284 n. 3.
185 Polanco ex comm. a Román. Roma, 5 noviembre 1564. Ibidem 284-86.

Predicación polémica

El fracaso del apostolado morisco no había que atribuirlo únicamente a la disposición del auditorio; encerraba también un problema de fondo: el aspecto polémico de la misma predicación. En enero de 1563, aparece la primera alusión al método empleado por los misioneros a este respecto. Se escribía en la relación cuatrimestral del colegio de Zaragoza: «Tienen [los misioneros] diligencia con éstos [los moriscos] en deshazerles los herrores del falso Mahoma y en fundarlos en la verdad de nuestra sancta fee, y enseñarles la doctrina christiana».

El fruto conseguido había sido el ordinario: «muchos muestran buenos [sic] señales»[186]. Pero año y medio más tarde, en septiembre de 1554, el rector Román señalaba la reacción negativa de los moriscos: «No parece en ellos sino un sentimiento porque les dizen mal de la ley de Mahoma mostrándoles, por razones, ser lo que es»[187].

Laínez no aprobó el método polémico. Se mostró partidario de las que hoy llamaríamos actitudes ecuménicas en la línea paulina del *veritatem facientes in caritate*. Estas eran sus palabras trasmitidas por Polanco: «No conviene dezirles [a los moriscos] mucho mal de Mahoma porque antes se podrían exasperar, sino con razones procurar de hazerlos capazes, y con toda demostración de charidad»[188].

Este punto de vista de una de las llamadas lumbreras de la contrarreforma, podría ayudar a derribar ciertos mitos.

A partir de este momento hasta fin de siglo, apenas hemos encontrado en los documentos jesuiticos utilizados mención especial del apostolado entre los moriscos del reino de Aragón. Las turbulencias que agitaron este reino pudieron influir sin duda en un abandono del ministerio con los moriscos implicados en ellas así como sus señores[189].

En Zaragoza, se aludía en 1581 a un apostolado social con moriscas. Tres jóvenes «moças» moriscas «conociendo su error» dejaron sus pueblos. Los jesuitas les buscaron alojamiento en casas de cristianos viejos de la capital aragonesa. Perseveraban «con ejemplo» en la fe cristiana. Otra morisca por causa de su vida cristiana, había sido abandonada de los suyos. Por su parte, había renunciado al matrimonio que le ofrecía un rico cristiano nuevo. Los jesuitas le consiguieron una dote suficiente y se casó con un cristiano viejo[190].

---

[186] Crespín a Laínez. Zaragoza, 4 enero 1563. *Hisp. 100* 64v.

[187] *Lainez* 8, 284 n. 3.

[188] Ibidem 284.

[189] El duque de Villahermosa cuyas tierras frecuentaban los jesuitas en sus misiones, era uno de los principales implicados en estos disturbios. Fue uno de los que se opusieron en 1575 al desarme de los moriscos, pues empleaba a sus vasallos en sus luchas contra otros señores. En 1585 estalló la guerra civil entre moriscos del valle (apoyados por sus señores y los bearneses) y cristianos viejos de las montañas. En 1591, ocurrieron los graves disturbios con motivo de la prisión de Antonio Pérez y se temió el apoyo morisco a la proyectada invasión bearnesa. VICENS VIVES 3, 177-81 (v. nota 15); REGLÀ 70-8 204-12.

[190] Ballester a Aquaviva. Gandía, 10 enero 1582. *Hisp. 141* 372v.

En 1597, la relación anual del colegio de Zaragoza menciona la comisión dada por los inquisidores a los jesuitas para la instrucción de los nuevos cristianos[191]. Y la de 1600, la misión de dos padres (Juan de la Torre y Pedro Castillo) a lugares de moriscos. Como fruto, dos familias moriscas abandonaron sus casas y fueron a vivir a pueblos de cristianos viejos[192].

Tarazona

Del colegio de Tarazona (en la actual provincia de Zaragoza), fundado en 1591, se menciona, en la relación de 1596, aparentemente como cosa habitual, el ministerio con los moriscos en los pueblos del contorno. La descripción de la población morisca es negativa: «gente astuta y falaz en la que no se perciben muchos signos de honradez». Sin embargo, el trabajo con ellos no era del todo inútil. Incluso los adultos acudían de grado a escuchar la enseñanza de la doctrina cristiana, aunque no se sabía hasta qué punto penetraba en sus almas lo que oían. A los niños se les llevaba a donde se quería. «Devoraban» lo que se les enseñaba, lo retenían con facilidad, lo repetían a otros y respondían con rapidez. Se había introducido en ellos el uso del rosario. En una de estas aldeas, al resultar su iglesia insuficiente, los jesuitas habían comenzado a construir otra más amplia. Mientras se acumulaban los materiales, los días de fiesta se decía, en la iglesia pequeña, dos misas con el fin de que todos los moriscos pudieran acudir. Con esto y con la solemnidad externa, se esperaba arrancar, poco a poco, de sus corazones la reverencia del Alcorán que tan profundamente tenían radicada[193].

Misiones del supuesto jesuita P. Vargas

El obispo de Segorbe, Martin de Salvatierra, mencionaba en su informe al rey Felipe II sobre los moriscos (30 julio 1587) las misiones de un tal padre Vargas de la Compañía de Jesús, que había recorrido durante muchos años los lugares de moriscos del reino de Aragón acompañando al obispo de Sidonia, Alonso Merchán[194]. De este padre Vargas se cuenta un hecho altamente significativo, que repiten todos los historiadores hasta nuestros días, y que demuestra la mentalidad de la época y la dificultad del apostolado morisco. En el pueblo aragonés de Ricla, en su sermón del 14 de abril de 1578, se encaró con su auditorio con este exabrupto: «Pues no queréis dar en la cuenta ni arrancar de vuestro endurecido coraçon esa infernal y maldita secta de Mahoma; sabed que oy ha nacido en España el príncipe que os ha de echar de ella».Se señala que ese mismo día nacía en el Alcázar de Madrid el futuro rey Felipe III[195].

---

191 *Arag. 25/I* 53.
192 Ibidem 70; *15* 134v.
193 *Litt. Ann. 1596* 453 (v. nota 11); *Arag. 25/II* 43v.
194 Citado por BORONAT 1, 616 (v. nota 2).
195 BORONAT 1, 309. En la n. 5 se citan algunos autores antiguos que refieren el caso, pero no todos, p.ej. Bermúdez Pedraza (v. infra), o Diego de Guzmán. *Reyna Católica. Vida y muerte de D. Margarita de Austria Reyna de España* (Madrid 1617), p. 193 que hemos utilizado.

La anécdota, y la mentalidad que ella supone, pudieran no ser ajenas a la actitud reseñada años atrás por el provincial Román. Pero el misionero no pertenecía ni había pertenecido a la Compañía, aunque estuviera relacionado con los jesuitas. Se trataba de Hernando de Vargas, nacido en Granada hacia 1509, hijo de Hernando de Vargas y de doña María de Rojas. Discípulo del Maestro Juan de Ávila, como otros muchos que ingresaron en la Compañía, estudió Artes y Teología y obtuvo el curato morisco de Berja en las Apujarras. La víspera de Navidad de 1568, avisado por un morisco de la inminente sublevación, se ocultó en el monte y tres días más tarde bajó a Granada para dar cuenta al arzobispo don Pedro Guerrero. Renunció a su curato, vendió sus bienes y los repartió entre los pobres y se dedicó a la predicación apostólica, primero en Castilla y luego en Aragón, donde misionó a los moriscos doce años. Ejerció finalmente su ministerio en el obispado de Cuenca y murió en Utiel el 30 de septiembre de 1593[196].

ANDALUCÍA

GRANADA-ALBAICÍN

La fundación de una casa en Granada (7 septiembre 1554), ofrecía nuevas posibilidades para el apostolado morisco[196]. Juan de Polanco daba para la ciudad una población de 30.000 familias de las que 20.000 eran de moriscos. Para introducirse en este ambiente se pensó, desde el primer momento, en aprender la lengua arábiga[197].

Al frente del grupo fundador, venido del colegio de Córdoba, llegó a Granada el P. Pedro Navarro, zaragozano, anterior ministro y maestro de

---

[196] F. BERMÚDEZ DE PEDRAZA. *Historia Eclesiástica ... de ... Granada* (Granada 1638) 224v-225.

[197] Para la fundación del colegio de Granada, ASTRAIN 1, 433-36; A. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, *Bartolomé de Bustamante y los orígenes de la arquitectura jesuítica en España* (Roma 1967) 158-64 (= BIHSI 27). N. GRIFFIN, *A Curious Document: Baltasar Loarte S.I. and the Years 1554-1570*. AHSI 45 (1976) 56-94, 66-7. Para todo este apartado es fundamental la *Hist. Col. Gran.* (v. nota 81). Se comenzó a escribir el 23 de octubre de 1578 en virtud del mandato del P. General Everardo Mercurián y todos los datos aportados son de primera mano y de testigo presencial que narra, en primera persona, buena parte de los hechos, en especial los del Albaicín. Se atribuye con fundamento al H. Juan de Sevilla, granadino, nacido hacia 1540. Fue recibido en la Compañía en agosto de 1558. Aún novicio, fue uno de los primeros habitantes de la casa del Albaicín, donde enseñó a los niños. La mayor parte de su vida la pasó en Granada, fuera de un tiempo en Sevilla, donde estaba en 1585. No obstante sus cualidades, estudios de latinidad y cánones y la tonsura clerical, prefirió servir a la Compañía como coadjutor para las cosas temporales pronunciando los votos de este grado en 1573. Falleció en Granada el 20 mayo 1607. FG *77/IV* 585; *HS 41* 414; *Baet. 8; Hist. Col. Gran.* 243v-53; *Litt. Ann. 1607* 136-38; GUILHERMY, *Espagne* 2, 107 (v. nota 78).

gramática en el colegio de Gandía. Aquí conoció la realidad morisca y los problemas originados por los morisquillos educados en el colegio[198].

A fin del año 1554 y comienzos del siguiente, Navarro informó a Ignacio de Loyola de la fundación granadina y de las perspectivas apostólicas con los moriscos. La visión de Ignacio traspasaba las fronteras del reino de Granada. Desde hacía algún tiempo acaricaba el proyecto de una misión en el norte de África, en Berbería. Para conseguir gente apta, con conocimiento del árabe, se había intentado un colegio en Malta, sin resultado, y se acababa de comenzar, a principios de 1555, un colegito árabe en Monreale, Sicilia, donde un alfaquí musulmán enseñaba a leer y escribir a dos jesuitas, uno nativo de Trípoli y el otro de Malta, y a tres muchachos de lengua árabe procedentes del Norte de África[199].

Con la casa de Granada el horizonte se ampliaba. En junio de 1555, Juan de Polanco escribía de parte de Ignacio a Pedro Navarro: «El auer moriscos, no solo es para excitar la charidad con ellos, pero aún es circunstancia para más holgar con esa residencia, porque algunos se podrán ganar de esa lengua que nos ayuden para las impresas de Berbería»[200].

La situación de los moriscos granadinos estaba muy lejos de estas perspectivas optimistas. Dos años después de su llegada, los jesuitas constataban que su casa era muy necesaria.

> «para este reino de Granada que está lleno de Moriscos como enjambres de abejas, que apenas se hallan algunos que muestren una poca de christiandad, que por pura fuerça les hazen ir á missa y á poder de bozes hincar de rodillas [...] y si algunos se

---

[198] *Chronicon* 5, 505 508. La cifra 130.000 consignada en la edición de *Monumenta* es lectura errónea. En el original (*HS 69/I 417*) aparece con suficiente claridad la cifra 3 con trazo largo de abajo arriba, común a la escritura del tiempo, y no 1 3. La cifra de 30.000 vecinos la da también Mármol Carvajal, pero para 1476, antes de la toma. Según el mismo autor, el Albaicín tenía 10.000 hombres aptos para las armas en 1568, al tiempo de la sublevación (L. DEL MÁRMOL CARVAJAL, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos de Granada* en *Biblioteca de Autores Españoles: Historiadores de sucesos particulares* I [Madrid 1858] 133 185). Fuentes de la Compañía de 1568 (*Borgia* 5, 43), citando el testimonio del arzobispo D. Pedro Guerrero, afirmaba la existencia de 15.000 casas de cristianos nuevos y viejos en la capital (40.000 en todo el arzobispado), lo que parece más verosímil. En la *Hist. Col. Gran.* (141v) se asignaban dos tercios de las casas de Granada (10.000) a los moriscos y un tercio a los cristianos viejos (5.000), Sancho de Castilla, en 1559 (*Litt. quad.* 6, 250), daba la cifra de 8.000 vecinos en el Albaicín, que se acerca a la de Hurtado de Mendoza, unas 7.500 casas (citado en CARO BAROJA, *Los moriscos* 83 n. 5) y a los modernos estudios de B. Vincent que establece, para 1561, el número de 6.009 casas y 6.622 vecinos (*Andalucía* 133-37). De todos modos, en las fuentes de la Compañía (Polanco, *Hist. Col. Gran.* y S. de Castilla) la proporción es de dos tercios de población morisca en la capital, lo que parece algo elevada. Para una discusión del tema: CARO BAROJA, *Los moriscos* 81-5; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 43-45 78-80 que recogen trabajos anteriores.

[199] Véase supra pp. 32-5; Pedro Navarro (1520-1580): *Nadal* 2, 578; *Hist. Col. Gran.* passim; GRIFFIN, *A Curious Document* 66-7.

[200] En la correspondencia de Ignacio de Loyola se trata con frecuencia de la proyectada misión de Berbería y de la necesidad de obtener vocaciones de lengua árabe para ella. Entre otras citas, véanse: *Epp. Ign.* 6, 163 188 260 263; 7, 260 379 424; *Chronicon* 4, 216-19; *Epp. mixtae* 4, 536; ORLANDINI I XV, 18, pp. 368. Estos tres eclavitos norteafricanos convertidos, donados por el virrey Juan de Vega a la Compañía en 1552, fueron admitidos en ella como coadjutores. Se les conocía como Pietro Africano (o de Africa), Antonello (o Antonico) Africano (o de Jesús) y Joanello (Johannico o Giovannico) de Africa: ARSI *Sic. 59* passim.

han applicado a la christiandad, muy poco se paresce [...] que es cierto de llorar ver tanta multitud de ánimas y que se tema que communmente están tan moros como ántes que se baptizaran, pues están como unas bestias»[201].

Los jesuitas eran conscientes de hallarse como frente a un muro impenetrable. Hasta el momento, no obstante la abundancia de clero y gente de letras, y algunos que sabían su lengua, no se había conseguido abrir brecha. En el colegio, a fines de 1556, un padre estaba aprendiendo árabe para intentar esa entrada[202].

Poco tiempo después, en febrero de 1557, ingresaba en la Compañía un morisco granadino, sacerdote, maestro en Artes y teólogo, que solía predicar a los suyos en su propia lengua: Juan de Albotodo[203]. El muro parecía ceder.

La entrada de Albotodo supuso el punto de partida para una acción apostólica creciente y estable con los moriscos. Les predicaba en el Albaicín en algarabía, los días de fiesta. Algunas veces, despues del sermón, explicaba a los niños la doctrina cristiana. Atendía a los moriscos presos en las cárceles y acompañaba a los condenados a muerte al patíbulo ayudándoles a morir como buenos cristianos. Misionaba en los lugares de moriscos comarcanos y en las Alpujarras a petición del arzobispo. Algunos moriscos, hombres y mujeres, venían a confesarse con él en la casa, «que era cosa nueva para ellos»[204].

Entre los frutos de su trabajo apostólico se cuenta la fundación, en el Albaicín, de un hospital donde, su fundador, un anciano morisco rico, vivía sirviendo y curando a los pobres. Una joven morisca dejó su vida de pecado, se confesó con Albotodo y, con la ayuda del arzobispo, ingresó en un monasterio, «cosa la más rara que se ha visto en esta tierra, tratar morisca de entrar en religión ni recogimiento»[205], comentaba el P. Francisco de la Torre, conocedor del ambiente granadino. Los moriscos mostraban su afecto a Albotodo, lo cual era ya un signo de esperanza. De él decía el padre Sancho de Castilla, noble castellano que sería el primer superior de la casa del Albaicín: «Cierto, proveyó nuestro Señor deste padre para remedio de muchos dellos que le oyen y de algunos que se confiesan con él»[206].

---

[201] Polanco (ex comm.) a Navarro. Roma, 18 junio 1555. *Epp. Ign.* 9, 210.

[202] *Litt. quad.* 4, 624.

[203] Ibidem 5, 122.

[204] Ibidem 5, 473.

[205] De La Torre a Laínez. Granada, 30 julio 1557. *Hisp. 95* 120. Francisco de La Torre, hijo de Juan de La Torre, arrendatario del comercio de la seda en Granada de 1525 a 1552, nació en esta ciudad hacia 1522. Canónigo de la catedral granadina y bienhechor del colegio de la Compañía, hizo ejercicios en Sanlúcar de Barrameda y fue amitido en Granada el 2 de agosto de 1555. Fue uno de los primeros moradores de la casa del Albaicín. En 1565 se ocupó en Marchena de la fundación del colegio. En 1573 se encontraba en Sevilla. Fue rector de este colegio y del de Trigueros, donde falleció el 9 de febrero de 1582. *HS 41* 422; *Chronicon* 5, 509-10; *Litt. quad.* 3, 289 501 571; *Epp. mixtae* 4, 763; *Hist. Col. Gran.* 21v-22; Mss *Historia del colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Marchena* (copia ms. en la Biblioteca del IHSI) 4; R. CARANDE, *Carlos V y sus banqueros* 3 vols. (Madrid 1959-1967) 2, 322 325.

[206] *Litt. quad.* 5, 621.

También predicaba a los moriscos, en el Albaicín, en castellano, el P. Juan Ramírez que había venido, a comienzos de 1557, procedente de Valencia y Zaragoza[207].

Los jesuitas, por otra parte, no ocultaban su estima por los moriscos. Así, Francisco de la Torre, que los conocía bien, decía: «Hay entre ellos grandes ánimas inclinadas a virtudes en lo moral que, si diesen en la verdad de la fe, se serviría mucho nuestro Señor»[208].

Proyectos de una casa en el barrio morisco (1557-1559)

La predicación de Albotodo y sus resultados hicieron pensar en una obra más estable entre los moriscos.

El arzobispo, don Pedro Guerrero, era el más interesado y encontraba en los jesuitas los mejores intérpretes y ejecutores de sus anhelos de reforma[209]. Había tratado, en varias ocasiones, con el provincial, Bartolomé de Bustamante, del apostolado morisco y había pedido, en 1557, que cuatro o cinco de la Compañía fueran a habitar en el barrio morisco del Albaicín. Corría con el alquiler de la casa y la manutención de los jesuitas. Tendrían capilla para la administración de los sacramentos y la enseñanza de la doctrina cristiana a los moriscos. Por otra parte, el arzobispo confiaba en la fuerza del buen ejemplo que les darían los jesuitas.

Bustamante consideraba el plan muy necesario y el rector del colegio, Juan de la Plaza, lo trasmitía, en septiembre de 1558, al nuevo General Diego Laínez. Habiendo sujetos se podría aceptar. Pensando también en los moriscos relapsos, Plaza solicitaba poder usar de la facultad de absolver de herejía en el fuero interno concedida a la Compañía por Julio III en 1552 o, al menos, que se concediese para sólo el reino de Granada.

También deseaba el arzobispo confiar a la Compañía el colegio de San Miguel. Fundación del emperador Carlos, con 400.000 maravedises de renta, para los hijos de moriscos, no albergaba en aquel momento ni uno solo de ellos[210]. Ignacio de las Casas explicaría, años más tarde, las causas de esta anomalía. La razón oficial de haberse entregado el colegio a los cristianos viejos había sido «porque los nuevos no perseveraron y salieron para officios afrentosos». La razón real fue la falta de sentido común de los rectores, por no decir falta de sentimientos humanos respecto a los moriscos. Casas informaba de todo ello al papa Clemente VIII en 1605:

---

[207] Ibidem 5, 353.

[208] De La Torre a Laínez. Granada, 30 julio 1557. *Hisp. 95* 120.

[209] Véase J. LÓPEZ MARTÍN, *El arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero y la Compañía de Jesús* en Anthologica Annua 24-25 (1977-1978) 453-98.

[210] A. Ruiz a Laínez. Granada, 9 septiembre 1558. *Lainez* 3, 508; Plaza a id. Génova, 30 septiembre 1558. Ibidem 578. El colegio de San Miguel tenía de renta, además de los 400.000 mrs. de bienes de la Corona, citado en las fuentes de la Compañía, 150.000 mrs. (más otros 25.000 mrs. en especie), de las rentas del arzobispado: Ma. del C. CALERO PALACIOS, *La enseñanza y educación en Granada bajo los Austrias* (Granada 1978) 142. Para una biografía de Bartolomé de Bustamante (1501-1570), véase R.G. DE CEBALLOS 12-14 y passim; para la del Doctor Juan de la Plaza (1527-1602), F. ZUBILLAGA, *Tercer Concilio Mexicano, 1585. Los memoriales del P. Juan de la Plaza S.I.* AHSI 30 (1961) 181-244 181-191.

«[El colegio de San Miguel] se dio a los christianos viejos setenta y más años, que no avia aún treynta que se avían baptizado, y no duró en poder de los rezien convertidos quinze, y la causa de averse salido dellos tan tiernos en todo fue los malos tratamientos que los Rectores no cuerdos y discretos les hizieron; porque, a los tan nuevos en la fe y costumbres nuestras, quisieron apremiar luego a comer tocino y, haziéndoseles de mal y asqueroso como carne no usada, se lo refregavan por los hocicos y les hazían otras befas pesadas diziéndoles palabras injuriosas y llamándolos perros moros»[211].

Casas sabía lo ocurrido por testigos de Granada dignos de fe. Es más, personas influyentes de esta ciudad le aseguraron que, de no haber despedido del colegio a los niños moriscos enviándolos a sus casas, hubieran salido muy buenos maestros. Algunos, en efecto, continuaron sus estudios en casa de sus padres y se graduaron de licenciados bien en medicina bien en teología. Éstos fueron honrados sacerdotes y obtuvieron curatos[212].

En 1557, el prelado granadino, don Pedro Guerrero, había pedido al rey que aplicase el colegio a la Compañía con cargo de sustentar algunos moriscos y mantener tres lectores de Artes. Plaza juzgaba que, con un rector de la Compañía, al modo establecido en el colegio Germánico de Roma, acudirían, de nuevo, los hijos de los naturales y se aprovecharían[213].

Pocos meses más tarde, por abril de 1559, serían los mismos moriscos quienes pedirían al arzobispo que los jesuitas habitaran de asiento entre ellos y fueran sus curas. Ante este hecho comentaba Sancho de Castilla: «para gente tan dura en la religión cristiana que profesan, se debe estimar»[214]. La ocasión próxima de esta petición había sido la actividad incesante desplegada por los jesuitas con los moriscos durante el invierno y la cuaresma últimos. Los domingos por la mañana, Albotodo había recogido en las plazas a los moriscos que no cumplían con el precepto – eran muchos – les había tenido una plática y los había llevado a las iglesias para la misa diciendo la doctrina por las calles. Por las tardes, otros jesuitas habían vuelto a las plazas y habían llevado, a los que querían, a la plática de la doctrina, en una de las iglesias, diciéndola por el camino como se había hecho por la mañana. No faltó la crítica de algunos ante la novedad de este modo de actuar.

Este mismo año, 1559, al día siguiente del Corpus, el viernes 26 de mayo, llegó Bustamante a Granada. Enterado de los pasos dados tomó el asunto con sumo interés.

---

[211] BL *Add 10.238* 45v. El primer rector fue Francisco de Utiel, abad de Santa Fe y canónigo de la catedral de Granada: CALERO PALACIOS 142.

[212] BL *Add 10.238* 45v.

[213] A. Ruiz a Laínez. Granada, 9 septiembre 1558. *Lainez* 3, 508; Plaza a id. Génova, 30 septiembre 1558. Ibidem 578. El 6 de abril de este mismo año, 1558, Felipe II había insistido en que se admitieran moriscos en San Miguel: CALERO PALACIOS 144.

[214] *Litt. quad.* 6, 129; Don Sancho de Castilla, nació en Madrid en 1521. Admitido en la Compañía, en febrero de 1552, residió en Salamanca, donde estudió tres años más, Oñate y Sevilla, antes de pasar a Granada. Fue el primer superior del Albaicín. Destinado a la fundación del colegio de Cádiz, como primer rector, en 1564, por este tiempo, dejó el título de «Don» y cambió su nombre por Ambrosio. Hizo su profesión solemne en Cádiz el 1 de noviembre de 1568. En 1573 era prefecto de estudios del colegio de Córdoba, donde falleció el 27 septiembre 1580; FG *77/IV* 439rv; *Hist. Col. Gran.* 65v-66 67v-68; *Centurias* 1, 81 (v. nota 144).

Se había hecho cargo de la coyuntura favorable creada por la propuesta morisca al arzobispo. Hasta entonces nada había querido hacer, a la espera de la respuesta de Laínez. Ésta vino trasmitida por Polanco a Plaza y por éste a Bustamante a su llegada a Granada. La decisión del General era positiva: hacer la prueba.

A Bustamante no se le ocultaba la problemática de la cuestión morisca a la que los jesuitas debían dar adecuada respuesta. Su informe a Laínez ofrece un análisis nada despreciable, si bien no llega al fondo de la cuestión, al hecho mismo del bautismo de los antecesores inmediatos de los moriscos en circunstancias que coartaban su libertad. No se le escapaba, sin embargo, lo que estaba patente a sus contemporáneos: no obstante los esfuerzos evangelizadores, los moriscos granadinos «se están agora tan moros como lo eran sus reuisabuelos antes que se tomase Granada». Constataba su «obstinación» y el «aborrecimiento que tienen a sus médicos espirituales». Analizaba las causas del fracaso, aunque salvaba la responsabilidad de los prelados, «tales prelados quales parece que bastauan para la conuersión de todos los infieles, según las letras y espíritu y otras grandes qualidades de sus personas».

Para Bustamante, las causas había que buscarlas en los clérigos. Por una parte, su desconfianza y, por otra, su propio interés habían causado todo el daño. «Tengo grande sospecha – decía a Laínez – que la desconfianza de los pastores que los habían de curar aya ayudado mucho á una tal obstinación, y estos mesmos clérigos an persuadido tanto a sus prelados, que están en la mesma desconfianza que ellos». La otra causa era mucho más grave: «como yo tengo entendido [...], todo el daño destos moriscos a nacido de la vexación que los curas y sacristanes les hazen en llevarles tantas penas, faltando a la misa, y que, á su parecer, todo su ministerio va inclinado a interesse».

Esta última apreciación se la había hecho notar, por aquellos días, «un morisco muy sabio de los principales dellos», el mismo que, un par de meses antes, junto con otros moriscos, había pedido al arzobispo jesuitas como curas[215]. Este morisco, jeliz de oficio, era, a juicio de Plaza, «un hombre que, de los naturales deste reyno, fue el que más christiandad mostró en vida y en muerte». Su hijo sería jesuita aunque causaría problemas y terminó dejando la Compañía[216]. Había dicho claramente a Bustamante: «Mira, señor, que estos clérigos encaran al hito de la charidad y dan en el de la avaricia; y quererles persuadir de los contrario, búrlanse de la persuasión». Como contrapartida, los moriscos consideraban a los jesuitas «sancta gente que no tienen otro fin sino llevar almas a Dios»[217].

Con estos presupuestos y la respuesta de Laínez, Bustamante trató del asunto con el arzobispo a quien, sin embargo de sus deseos pasados, lo encontró contagiado del escepticismo circundante[218]. Pedro Navarro era ex-

---

[215] Bustamante a Laínez. Granada, 28 junio 1559. *Lainez* 4, 397-99.
[216] Plaza a Borja. Granada, 1 julio 1567. *Hisp. 106* 90. Véase infra pp. 84-95.
[217] Bustamante a Laínez. Granada, 28 junio 1559. *Lainez* 4, 397s.
[218] Ibidem.

plícito al respecto. Al prelado, decía, «le desanimam muchos, diciendo que es cosa perdida tratar con los moriscos, trayéndole por ejemplo algunos que han tratado con ellos y no les han aprouechado»[219].

Ante la insistencia de los jesuitas, capitaneados por Bustamante, el arzobispo, no obstante sus reservas, ordenó poner manos a la obra. Lo que más le convenció fue la confianza evangélica mostrada por los jesuitas en el éxito de la empresa. Había que arriesgarse y aceptar la lentitud de los resultados a largo plazo. El medio a emplear consistía fundamentalmente en ganar la amistad de los moriscos, «que pues la amistad – comentaba Bustamante – suele ser muchas vezes medio para lleuar los amigos a infierno, también lo será para lleuarlos al cielo»[220].

El objeto de la nueva fundación aprobada por Laínez era el de cualquier otro colegio de la Compañía de los muchos que iban proliferando por aquel tiempo: enseñanza y ministerios. Los beneficiarios eran principalmente la población morisca del Albaicín, sin excluir a los cristianos viejos. Por otra parte, y esto es importante hacerlo notar, la casa del Albaicín cumplía para los jesuitas la función de una escuela de lengua arábiga. Al mismo tiempo que debian enseñar la lengua castellana a los muchachos moriscos, debían aprender la vulgar de ellos, la algarabía, como medio necesario para su ministerio. La escuela de muchachos sería el principal instrumento para la instrucción de los pequeños y la conversión de los grandes. A los niños se les enseñaría a leer, escribir, contar y, sobre todo, la doctrina y práctica cristianas[221].

Bustamante consideraba estas escuelas de niños un ministerio de la mayor importancia en la Compañía. Escribía a Laínez desde Montilla: «Este ministerio que aora nuevamente se a tomado en Montilla y en el Albaicín de Granada haze ventaja a todos por ser más general y tomar en más tierna edad a los mochachos, que es encargándose de mostrarles a leer y escrevir y la doctrina cristiana»[222]. Poco después solicitaría al General su relevo y ser enviado a enseñar primeras letras a los niños del Albaicín[223]. Laínez aprobó plenamente las ideas de Bustamante sobre la enseñanza de las primeras letras a los niños, nada ajenas al instituto y de acuerdo con la mentalidad de Ignacio de Loyola. Así mismo aprobó la casa y escuela del Albaicín[224].

No se pretendía obtener resultados inmediatos. Había que esperar dos o tres años y trabajar con perseverancia antes de comenzar a palpar los frutos y ésto sólo si se comparaban con la situación anterior. No se pecaba tampoco de excesivo optimismo. Se admitía la posibilidad de no conseguir con los

---

[219] *Litt. quad.* 6, 294.

[220] Bustamante a Laínez. Granada, 28 junio 1559. *Lainez* 4, 398.

[221] *Litt. quad.* 6, 250-51. La política de la Corona era la educación de los pequeños. De Fernando el Católico se dice que había respondido ante las dificultades de la conversión: «mi voto y el de la Reyna es que estos moros se baptizen y que, si ellos no fuessen christianos, seránlo sus hijos, o sus nietos». LADERO QUESADA 81 n. 66 (v. nota 15).

[222] Bustamante a Laínez. Montilla, 31 agosto 1559. *Lainez* 4, 485. Para el pensamiento de Bustamante, ibidem 439-44 484-87.

[223] Laínez a Borja. Roma, 30 abril 1560. *Borgia* 3, 604.

[224] Polanco a Bustamante. Roma, 13 septiembre 1559. *Hisp. 66* 9v.

grandes el fruto deseado pero Bustamante estaba seguro de conseguirlo con los «hijos chiquitos regalándolos más que sus padres»[225].

Bien instruidos y educados en la doctrina y virtudes cristianas, algunos o muchos de ellos podrían enviarse al colegio de San Miguel, del que la Compañía podría encargarse, para formar letrados y predicadores con cuya ayuda se conseguiría con mayor facilidad la reforma de los moriscos del reino de Granada.

En cuanto a los ministerios apostólicos se pensaba en los ordinarios de la Compañía: confesión periódica de los niños mayorcitos de la escuela; predicación los días de fiesta en las parroquias del Albaicín y enseñanza de la doctrina cristiana como ya se venía haciendo; y ejercicio de obras de caridad, en especial la de hacer paces entre ellos. Se esperaba que de este modo se ganarían los adultos y se les acercaría a los sacramentos.

Tanto los ministerios como la enseñanza serían gratuitos como era obligación en la Compañía y como convenía a la ejemplaridad frente a una población habituada a todo lo contrario. Por estas mismas razones, el arzobispo dió orden de que, en la parroquia donde enseñasen los jesuitas, los moriscos no diesen al sacristán el maravedí que debían pagarle los sábados.

Ante las perspectivas que se abrían para la conversión, o «reformación», de los naturales del reino de Granada, el autor anónimo de la relación que utilizamos comentaba a Laínez: «son unas Indias bien grandes. VP mande encomendarlo a nuestro Señor pues vee lo que importa el buen suceso de aquesta nueva conquista»[226].

Recobrada la confianza en la empresa, el prelado granadino dio orden de alquilar, a sus expensas, una casa en el Albaicín para dos o tres padres de la Compañía y otros tantos hermanos, de cuya manutención se hacía cargo.

Al correrse por Granada la noticia de la obra proyectada, los oidores de la Chancillería , señores, caballeros y ciudadanos la alabaron, pero quizás de modo indiscreto. En frase de Bustamante,

> «alaban tanto la obra que ponen más espuelas a ella de lo que es menester; y así dicen que el rey se ha de tener por muy bien servido deste ministerio, porque el emperador su padre trató algunas vezes de ello y siempre dieron a entender á su magestad que era cosa imposible reduzir á buen sentir á estos moriscos»[227].

Era evidente que todos ponían los ojos y las esperanzas en la casa del Albaicín. Lo que en tantos años había parecido imposible ahora lo emprendían los jesuitas. El riesgo del fracaso era también evidente como lo había sido el colegio de Gandía.

---

[225] Bustamante a Laínez. Granada, 28 junio 1559. *Lainez* 4, 398.
[226] *Litt. quad.* 6, 251.
[227] Bustamante a Laínez. Granada 28 junio 1559. *Lainez* 4, 399.

La casa y escuela del Albaicín (1559-1569)

Después de no pocas ni pequeñas dificultades, se encontró una casita de reducidas dimensiones, pero «alegre y de buen parecer». capaz para unas doce personas de comunidad, con sus oficinas y capilla. En ésta celebraban los padres y estaba abierta solo para los hombres, que acudían a ella para asistir a misa y a confesarse[228]. El 5 de julio de 1559, se trasladaron a la casa seis jesuitas del colegio: tres padres y tres hermanos. Por el momento, y hasta no ver el sesgo que tomaba la nueva experiencia, no se quiso enviar más. Si el resultado fuera positivo, se destinarían los convenientes para una población calculada en unos 8.000 ó más vecinos[229].

Esta primera casa se encontraba junto a la iglesia de San Bartolomé, muy espaciosa, que se asignó a la Compañía. Luego se trasladarían sucesivamente a otras dos casas más acomodadas a sus ministerios[230].

En el cemeterio junto a la iglesia de San Bartolomé, cercado de buenos muros, se habilitaron las escuelas al aire libre. Los días de lluvia las clases se tenían en el interior de la iglesia así como diariamente la recitación de la doctrina. Instalados los jesuitas y sus escuelas en el Albaicín, se publicó la convocatoria por todas las parroquias del barrio para que los padres enviaran a sus niños a aprender gratis la doctrina cristiana y a leer y escribir[231].

El orden del día comenzaba por la mañana en la iglesia. Acudían niños y niñas. Al entrar, se santiguaban mientras decían «entraré en tu sancta casa, adoraré tu sancto templo», tomaban luego agua bendita diciendo «esta agua bendita me sea salud spiritual y vida, en el nombre del Padre, etc.». Rezadas las oraciones de rodillas, niños en un sitio y niñas en otro, decían la doctrina cristiana. Concluida su recitación, las niñas volvían a sus casas y los niños mayorcitos con oficio a sus respectivos lugares de trabajo. Los restantes niños continuaban en la escuela tres horas por la mañana y otra tres por la tarde. Al principio se les decía misa todos los días.

La frecuencia de alumnado a fines de agosto de 1559 era de cerca de 200 niños, no obstante los grandes calores y estar muchos de los vecinos del Albaicín ausentes en sus heredades. A fin de año se mantenía la misma asistencia. En abril del siguiente (1560), habían aumentado los niños a más de 450, la mayoría de ellos moriscos. La presencia de hijos de cristianos viejos en la escuela está ya claramente atestiguada a partir de diciembre de este mismo año: 550 niños de los cuales 350 eran hijos de moriscos y 200 hijos de cristianos viejos, que subían también de la ciudad. Muestra evidente de una voluntad integradora en consonancia con la mentalidad y la política de la época[232].

---

[228] *Hist. Col. Gran.* 109.

[229] *Litt. quad.* 6, 250. Sacchini, utilizando muy probablemente esta fuente, creyéndola quizás una exageración, se equivoca cuando traduce: «ad octingenta domicilia numerabantur» II, III 98, p. 98. Para el número, véase supra nota 197.

[230] *Hist. Col. Gran.* 65v 93v.

[231] Ibidem 66.

[232] *Litt. quad.* 6, 294 420 520 745.

Esta cifra (550 niños) es la más alta que hemos encontrado reseñada. En abril de 1562 habían descendido los alumnos a poco más de 350[233] y un año más tarde (abril 1563) a 300, aunque se decía en el informe cuatrimestral que cada día se notaba una afluencia mayor de moriscos y de cristianos viejos[234]. Estos últimos serían unos 200 a finales de mayo de 1567. Constituían los dos tercios del alumnado superando a los hijos de moriscos que eran alrededor del centenar[235].

El número de jesuitas destinados al Albaicín fue variando a medida de las necesidades o de las crisis. En septiembre de 1559 eran 7 y en abril del siguiente año (1560) 10[236]. Este número se repite en abril de 1562[237] pero bajaría en septiembre de este mismo año a 8 (1 padre y 7 hermanos)[238]. El número más elevado de jesuitas del que tenemos noticias fue el de 12 en agosto de 1561 (3 padres y 9 hermanos)[239]. El más bajo fue el de 6 en diciembre de 1566: 1 padre (Albotodo) y 5 hermanos[240], número que coincide con la crisis de la que nos ocuparemos después. El número ordinario de jesuitas en el Albaicín se nos dice que era de 2 padres y 6 ó 7 hermanos, lo que hacía una media de unos 8 jesuitas dedicados al ministerio permanente con los moriscos[241].

El primer superior, rector, o ministro de la casa, que dependía del colegio de Granada, y prefecto de estudios, o superintendente de la escuela (todos estos nombres recibe el cargo) fue el P. Sancho de Castilla. Los otros jesuitas de primera hora fueron los PP. Juan de Albotodo, Francisco de la Torre y Juan García, el H. Diego de Yébenes, cuatro novicios y un donado, Pedro Delgado, que años más tarde sería admitido en la Compañía.

El P. Juan de Albotodo predicaba en árabe y ejercitaba los demás ministerios con la población morisca del Albaicín.

En la escuela, el P. Francisco de la Torre enseñaba a escribir a los niños y él mismo hacía las matrices y cortaba las plumas. El P. Juan García, además de confesar a los niños de la escuela y predicar en castellano a la población del barrio, enseñaba a leer ayudado de dos novicios. Pedro Delgado tenía el oficio de corrector y ayudaba también en las clases de lectura. El H. Diego de Yébenes estaba al cargo de toda la parte material de la casa y un novicio hacía de portero y capillero[242].

---

233 Navarro a Laínez. Granada, 30 abril 1562. *Hisp. 99* 150.
234 Id. ad id. Ibidem, 30 abril 1563. Ibidem *100* 128.
235 Plaza a Borja. Granada, 28 mayo 1567. Ibidem *105* 325.
236 *Litt. quad.* 6, 353 520.
237 Navarro a Laínez. Granada, 30 abril 1562. *Hisp. 99* 150.
238 Baena a Laínez. Granada, 21 septiembre 1562. Ibidem 371.
239 *Litt. quad.* 7, 418.
240 Navarro a Borja. Granada, 10 diciembre 1566. *Hisp. 194* 325.
241 Relación anual 1568. 10 enero 1569. Ibidem *141* 196v.
242 *Hist. Col. Gran.* 65v-68. Juan García, nacido en La Guardia (Toledo), hacia 1524, fue recibido en la Compañía en Alcalá de Henares hacia 1554. Era bachiller en cánones y sacerdote. Estuvo destinado en Alcalá, Valladolid, Simancas, Córdoba y Montilla antes de pasar a Granada. Sus deseos, expresados al P. Nadal hacia 1562, eran morir mártir en Berbería predicando a Jesucristo crucificado. Estando de residencia en Sevilla, fue destinado, en 1568, al Perú. Zarpó de Sanlúcar de Barrameda el 18 de marzo de 1569 en compañía del virrey Francisco de Toledo. Falleció a los pocos días de llegar a Panamá el 24 junio 1569. FG *77/III* 115; *Mon. Per.* 1, 202 n. 9 358 y passim.

El arzobispo, además de pagar el alquiler de la casa, entregaba a través del colegio de abajo 8 ducados y 8 fanegas de trigo al mes[243]. A los niños se les daba gratis el papel, los cañones y las cartillas. En su primera visita a la escuela, el prelado granadino donó 6 ducados para este fin.

Los primeros comentarios sobre los resultados de la escuela fueron muy halagüeños. Se escribía en la relación cuatrimestral de agosto de 1559, menos de dos meses después de la inauguración: «A los nuestros tienen gran respeto los padres de los niños, y los niños gran reverencia [...]. Saben mucho de la doctrina, aprenden mucho en el leer y escrebir; están muy más quietos que solían, aunque de suyo son muy bulliciosos»[244]. Y un año más tarde (31 agosto 1560) se afirmaba: «Los morisquitos aprouechan porque tienen buenas habilidades y especial en lo de la doctrina christiana, de que se tiene particular cuidado en que la aprendan»[245].

El arzobispo visitó la escuela a los comienzos de su fundación para observar por sí mismo el método seguido con los niños. Poco más tarde, en otra ocasión, asistió a un ejercicio de doctrina en la que los niños respondieron muy bien a 90 preguntas, con satisfacción del prelado.

Como se había previsto, uno de los aspectos que más impresionó favorablemente a la población morisca fue el desinterés material mostrado por los jesuitas. Se decía en la relación cuatrimestral de agosto de 1559: «los padres y madres de los moriscos alaban mucho al Señor de la merced que les a hecho en darles a los Padres que les enseñen, y conuéncense en ver que no sólo no les reciben nada, pero aun les dan a sus mesmos hijos»[246]. Un año más tarde, la experiencia era la misma[247].

La atención espiritual a los niños rebasaba los muros de la escuela. Además de las oraciones, recitación de la doctrina y misa diarias, los niños tenían procesión de la doctrina, recitándola por las calles, un día entre semana y los domingos y fiestas. En sus casas, rezaban sus oraciones y el rosario de nuestra Señora. Se les había dado una corona con diez cuentas que llevaban colgadas a la cintura y los mismos niños habían pedido cruces para sus rosarios. Aunque, según la relación de agosto de 1560, habían deseado confesarse en la Navidad de 1559, no lo pudieron hacer hasta la Pascua del año siguiente por enfermedad del confesor.

Diego de Yébenes (en realidad Retingano) nació en Yébenes (actual provincia de Toledo). Admitido en la Compañía en Granada en 1556, acompañó a Francisco de la Torre en la fundación del colegio de Marchena (1565) donde permaneció algunos años. Pronunció sus votos de coadjutor temporal formado el 4 mayo 1567 en Córdoba. Falleció en Granada el 22 enero 1581. *Hist. Col. Gran.* 293-96v. *Historia del colegio de Marchena* 4; SACCHINI I 320, p. 47s. GUILHERMY, *Espagne* 1, 146 (v. nota 78). Pedro Delgado fue admitido en la Compañía después de la disolución de casa del Albaicín (julio 1569), y destinado a la fundación de Baeza (1570), donde falleció el 25 enero 1573. *Hist. Col. Gran.* 66v-67; GUILHERMY, *Espagne* 3, 151.

243 Navarro a Borja. Granada, 27 abril 1565. *Hisp. 102* 179.

244 *Litt. quad.* 6, 294-95.

245 Ibidem 475.

246 Ibidem 295.

247 Ibidem 745-46.

También procuraban los jesuitas que los niños ejercitaran buenas obras con los pobres y enfermos. Los conducían en procesión al hospital llevando cestillas con pasas y otras frutas para los pobres. Las madres daban a sus hijos de buena gana para los pobres «porque – comentaba Navarro – naturalmente los moriscos son limosneros»[248].

Colegito de niñas

La Compañía de Jesús se preocupó también de la educación de las niñas moriscas. Con apoyo del arzobispo, que corría con los gastos que se originasen, encargaron a dos señoras ancianas de toda confianza, conocidas de los jesuitas, ocuparse de esta obra. Se alquiló una casa en un lugar céntrico del Albaicín para facilitar la mejor asistencia de las morisquillas. Se les enseñaba labores y costura, a leer y escribir en lengua castellana, que apenas la sabían, y la doctrina cristiana. A algunas, que entraron en conventos, les enseñaron incluso latín. Los jesuitas se encargaron de la asistencia espiritual y visitaban regularmente la escuela una vez por semana para tenerles una plática.

Antes de la hora de entrada en las escuelas, dos hermanos iban diariamente a diversas parroquias para enseñar la doctrina cristiana a las muchachas de la feligresía respectiva[249].

La escuela en el curso 1561-1562

A fines de 1561 o comienzos de 1562, Sancho de Castilla, en su calidad de superintendente de la escuela del Albaicín respondía, en nombre propio y en el de los maestros a su cargo, a la encuesta enviada por el P. Jerónimo Nadal, Comisario de la Compañía en España. De este informe se desprendía un hecho fundamental para comprender ulteriores problemas: la escuela estaba prácticamente en manos de novicios.

(Respuesta del P. Sancho de Castilla al interrogatorio 2º «Maestros»)

1. Yo, el Padre don Sancho, superintendo a los maestros del schuela del Albayzín y a todo [comido] que allí se trata de enseñar a los niños morisquitos y a otros niños xnos. viejos, leer, escrevir, doctrina xna. y buenas costumbres y así, por ser diferente el estilo que en esto se tiene de hazerse del que en los colegios de estudiantes, para lo qual paresce que estas 18 preguntas van ordenadas, responderé a ellas de lo que en este schuela se haze, mutatis mutandis, lo que paresce querrá saber çerca desto, ansí de lo que yo puedo informar por mí como por los hermanos que aquí se ocupan en este ministerio tomándoles sus respuestas.

§ El hermano Quixada enseña a leer en la 3ª clase a los que decoran y escriven, como de seys meses a esta parte, aunque por diez meses antes se ocupó en tomar lectión a los niños de la primera clase, que son los que leen de abc y baba.

§ El hermano Bartolomé enseña a leer también en la 3ª clase a los que decoran, como de dos meses a esta parte, aunque por otros cinco meses antes, más o menos, se ocupó de enseñar a los niños de la primera clase.

---

[248] *Hist. Col. Gran.* 72-3; SACCHINI II, 3, 98-102 pp. 98-9.
[249] *Hist. Col. Gran.* 68.

§ El hermano Colmenares enseña a leer a los niños de abc como un mes a esta parte.

§ El hermano Morales enseña a escrevir a los niños de la terçera clase, como de año y medio a esta parte, y se ocupará también de enseñallos a contar de aquí adelante.

§ Otros dos moçuelos que moran en casa por justos respectos, que no son recebidos por de la Compañía, nos ayudan también. El uno en dar recabdo a los niños de la 2ª clase, que son los que deletrean, y el otro en dar lectión a los niños que leen de baba y en reçar la doctrina a otros niños chiquitos que aún no están para començar a leer.

2. Todos los dichos dizen que se hallan suficientes para dar recabdo a la facultad de que trata y que cada dia se sienten más aptos para ellos.

3. Todos los dichos responden, quanto a lo tercero, que se sienten sanos en aquel exercicio.

4. El hermano Qixada y el hermano Morales responden a esto que lo ordinario es no hallarse fastidiados en este exercicio, y los demás dizen que no se hallan tales.

5. Esta pregunta, porque paresce que es mere para maestros de estudios, no ay que responder, pues paresce que no ay necesidad de preveer en lo que se ha de tomar lectión de leer a los niños.

6. En la 3ª clase, deve aver como ciento y cinquenta niños; en la 2ª clase deve aver hasta sesenta niños; en la primera clase deve aver como cien niños y más, de abc y ba ba, y deven ser como otros cinquenta y más niños de doctrina xna.

7. Responden a esta pregunta que medianamente están todos los niños aprovechados en lo que leen y escriven, salvo los de dicha doctrina xna. por ser tan chiquitos, aunque algunos dellos van aprovechando.

8. Reponden que están los niños muy obedientes.

9. Y muchos muestran buenas habilidades.

10. Yo respondo por todos a esta pregunta de si son diligentes en dar lectión, que todos tienen cuydado de darles lectión çada día a todos, dos vezes, y en mirar cada uno por los suyos, aunque conviene andar sobre ellos.

11. Respondo a esto que les dan avisos y consejos buenos à los niños, cada uno a los suyos, y ay cuydado de les reprender y castigar a los que faltan y en imponelles en buenas costumbres y en que sepan la doctrina xna., y en ésta queda respondido a la pregunta que sigue, 12.

(*Pregunta 12:* «si tienen cura de la disciplina y buenas costumbres de los oyentes y que sepan la doctrina xana»).

13. Que no hay nada de esto que se demanda en esta pregunta por la gracia de nuestro Señor. (*Pregunta:* «si dice opiniones nuevas no recebidas comunmente especialmente en theología ytem en artes y, en su modo, en todo el resto»).

14. Hasta agora yo e caydo en falta cerca del confesar a los niños del schuela, pero trataré de hazello en adelante tomando un buen orden. Los sábados digo missa a todos en la yglesia, y se les avisa, los sábados y vísperas de fiestas, que oygan missa el domingo y día de fiesta en sus iglesias, y se suele castigar sobre esto.

15. Cuydado se tiene de apuntar a los niños que faltan y de embiar a saber dellos a sus casas.

16. Ya está respondido a esta parte y de nuevo se dize que se tiene cuydado que aprovechen.

17. A esta no se ofrece que responder. (*Pregunta:* «si tiene cura de ayudar specialmente los scholares que les parezen serían aptos para la Compañía y qué modo tiene con ellos y si tiene algunos movidos y cómo»).

18. Yo tengo cuydado de instruillos a los maestros en lo que han de hazer y en el modo y, a vezes, acuden con sus dificultades.

Yo ha dos años y medio que moro en esta casa del Albayzín y con muy mucho gusto me ocupo, ultra de otras cosas, en casa y con los de fuera, etc., pero particularmente en regir este schuela de niños. Superintendo, como dixe, a los maestros y a los niños, enséñoles, cada día, dos horas, una por la mañana y otra por la tarde, la doctrina xna., por un relox. En la media hora se la enseño diziendo conmigo y, en la otra media, les examino sobre ella. Están aprovechadíssimos en esto especialmente.

Hágoles pláticas de buenas costumbres y virtud en que, por cierto, están bien aprovechados, y quando alguno meresce castigo comúnmente es por mi orden, porque es menester padecer esto con aviso.

También ayudo a dar lectión a los niños de tercera clase lo más ordinario; y saco a todos los niños, de quando en quando, por las calles diziendo la doctrina xna. hazia alguna yglesia; y para el hospital llevan sus meriendas a los pobres; y algunas vezes pocas, los saco al campo en ynvierno a tomar el sol y allá se les toma lectión y escriven.

El mes se pasa, y los dos meses, sin que se sienta rastro de juramento chico ni grande, y están todos tan avisadicos en esto especialmente que, en oyéndolo alguna vez algún otro niño lo viene a dezir a el maestro luego, y están avisadíssimos de traer a su maestro hasta un clavo viejo que se hallen, por no tomar lo ageno. Y, a los más principales de los niños, se procura de hazellos prontos para las cosas de humildad y de piedad para con los pobres.

Avía bien que dezir de harta consolación y edificación, pero quédese para otra vez.

Casi todos los de la 3ª clase saben responder muy bien para ayudar a missa[250].

---

[250] FG *77/IV* 595rv. Juan Quijada, nació en Jerez de la Frontera (Cádiz) hacia 1534. Admitido en la Compañía en Córdoba, en 1558, estuvo en los colegios de Sevilla y Granada empleado en oficios domésticos. A los siete meses de noviciado fue destinado al Albaicín para enseñar a los niños, donde permaneció hasta su muerte. Ordenado sacerdote, pronto contrajo una penosa y larga enfermedad. Bajado al colegio, falleció el 30 de agosto de 1565. Ibidem *III* 243; *Hist. Col. Gran.* 284-85.

Bartolomé Sánchez, natural de Ayora (Valencia), pueblo de cristianos, viejos, nació hacia 1530. Fue admitido en la Compañía en Sevilla el 4 de octubre de 1559, donde estuvo trabajando en oficios domésticos y en las obras de construcción así como en Granada. Fue destinado al Albaicín a la enseñanza de los niños. No hemos podido averiguar noticias sobre su vida posterior. FG *77/I* 261.

Juan de Morales, nació en Toledo hacia 1544. Creemos se deba identificar con el joven maestro ganado para la Compañía por Sancho de Castilla cuyo caso narra por extenso la *Hist. Col. Gran.* 75v-77, repiten Roa y Santiváñez y lamenta no conocer su nombre Bermúdez de Pedraza en su *Historia Eclesiástica de Granada* 229v-30. Admitido en la Compañía en 1560, quedó destinado en el Albaicín para enseñar a escribir a los niños. Falleció en Montilla el 8 de abril de 1570, ya sacerdote. FG *77/III* 199; *HS 42* 43.

Bartolomé Colmenares nació en Alhama (Granada) hacia 1540. Recibido en la Compañía en Granada, hacia 1561, trabajó en las obras del colegio y en oficios domésticos unos diez meses, hasta su destino al Albaicín. Carecemos de ulteriores noticias. FG *77/I* 249.

Uno de los «moçuelos» era Alonso de Neyra. Nacido en Toledo hacia noviembre de 1547, había venido a Granada en busca de su hermano (Juan de Morales) y se quedó a vivir al Albaicín hasta que fue admitido en la Compañía en el colegio el 1 de julio de 1562. Ordenado sacerdote hacia 1574, fue año y medio prefecto de estudios en Córdoba, dedicando el resto de su vida al ministerio del confesionario y de la predicación. Hizo su profesión solemne de 4 votos en la casa profesa de Sevilla, el 26 noviembre 1589. Acompañó a Pedro de León en varias de sus misiones. Estuvo destinado en Montilla, Sevilla y Trigueros, donde falleció en 1610. *HS 41* 412; *Baet. 8; Litt. Ann. 1610* 491; *Hist. Col. Gran.* 75v-77. Quizás el otro moçuelo fuera Jerónimo de Benarcama muchacho de catorce años como el anterior v. pp. 84-95.

Representaciones teatrales

Entre las actividades escolares no faltó el teatro. Hacia los comienzos, antes de noviembre de 1561, vino de Córdoba el P. Pedro Pablo de Acevedo y, en unos días, compuso un drama sobre las virtudes teologales y una disputa de las sectas en la que se ponía de manifiesto la verdad de la ley cristiana que todas las sectas acababan por reconocer. No faltó el entremés ni la danza. Se montó el escenario en la iglesia colegial de San Salvador en el Albaicín, muy capaz, y la representación corrió a cargo de los morisquillos de la escuela ante un selecto auditorio de la gente principal del barrio y de la ciudad presidida por el arzobispo[251].

Enseñanza a los adultos a domicilio

Para abril de 1562 se había comenzado una nueva experiencia educativa. Con un fin religioso, de atraer más a Dios a los adultos varones mayores de cincuenta y sesenta años y a otros más jóvenes que, por sus ocupaciones, no podían acudir a la escuela de la Compañía, dos hermanos iban a sus casas, mañana y tarde, y les enseñaban, a domicilio, a leer, escribir y contar, además de la doctrina cristiana. A los que por su ancianidad no podían aprender otra cosa, los jesuitas les rogaban que aprendieran, al menos, la doctrina cristiana[252].

Ministerios

Juntamente con la labor educativa y la enseñanza de la doctrina cristiana a chicos y grandes, se intensificaron los ministerios pastorales. La predicación se multiplicó. No obstante los fuertes calores del primer verano (1559), algunos días se predicaba dos veces, además del ejercicio de la doctrina. Albotodo lo hacía, en árabe, en una de las parroquias del Albaicín, y Juan Bautista Sánchez, en castellano, en otra. A los sermones de este último, tanto en el Albaicín como en la ciudad, no era infrecuente la asistencia del arzobispo que le estimaba[253].

---

[251] *Hist. Col. Gran.* 97v. Pedro de Acevedo, natural de Toledo, nació hacia 1521. Era sacerdote al ser recibido en la Compañía (1554) en Sanlúcar de Barrameda (Cádiz). Con experiencia educativa en letras humanas, las enseñó en Córdoba (1554-1561) y en Sevilla (1561-1572). Hizo su profesión solemne de 3 votos el 27 diciembre 1571. En 1572, fue llamado a Madrid por Felipe II para iniciar las clases en el nuevo colegio de la Compañía, pero no llegó a ocupar la cátedra ya que falleció poco después de su llegada, el 12 de enero de 1573. Sus diálogos y comedias fueron muy apreciadas por sus contemporáneos. Se conservan unas veinticinco de ellas, en latín y castellano, en la biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid. FG *77/IV* 148-49; URIARTE-LECINA 1, 20-21 (v. nota 68).

[252] Navarro a Laínez. Granada, 30 abril 1562. *Hisp. 99* 150.

[253] *Litt. quad.* 6, 292 295. Juan Bautista Sánchez, nacido en Toledo hacia 1526, fue admitido en la Compañía en su ciudad natal en 1548. Pasó a Salamanca, Burgos, Medina del Campo y Simancas. En Sevilla (1555-1559) se ocupó especialmente de los más necesitados: esclavos negros, mozalbetes violentos y víctimas del hambre de 1557. Sustituyó al P. Ramírez en Granada (1559-1565). Participó en las consultas con el arzobispo para el establecimiento de la casa y escuela del Albaicín y procuró la fundación de la Casa de la Doctrina Cristiana para los niños huérfanos abandonados, pequeños delincuentes, que no hay que confundirla ni con la escuela ni con el convictorio del Albaicín. En Granada hizo la profesión solemne de 4 votos (2 julio 1560) en la que

No era de extrañar la afluencia masiva de moriscos a los sermones dominicales. Era forzada: llamaban nominalmente, por padrón, a todos los obligados a misa, hombres, mujeres y niños. De aquí que se llenasen las iglesias y, a veces, incluso sus cementerios. Albotodo causaba impresión en el auditorio por el uso de la lengua vernácula y por su conocimiento de la situación. Le oían con gran atención. Unos, sobre todo las mujeres, lloraban conmovidos, otros se tapaban los oidos, se enfurecían y lo llamaban loco y perseguidor de su secta[254].

Los resultados de esta actividad apostólica se notaron en la práctica sacramental de los adultos, sobre todo padres y madres de los niños de la escuela, y también de algunos jóvenes. El número de confesiones y comuniones en la cuaresma de 1560 pareció extraordinario y confirmación de las esperanzas puestas en la nueva fundación: «han comulgado más que jamás se ha visto», apuntaba una relación de Pedro Navarro, quien comentaba: «y aunque a algunos no parecerá mucho, no dexa de serlo, por la gran desconfianza que siempre han tenido en la reformación y aprouechamiento de éstos»[255].

En los primeros meses de 1561 se comenzó en la cárcel la enseñanza de la doctrina, en árabe, a los moriscos presos a cargo de uno de los hermanos que aprendían la lengua en la casa del Albaicín[256].

El celo desplegado por Albotodo dominaba la escena. Su predicación seguía extendiéndose por los pueblos comarcanos y por las Alpujarras. Venían de lejos a confesar con él hombres y mujeres. Algunos frecuentaban los sacramentos cada ocho o cada quince días. El inquisidor más antiguo de la ciudad afirmaba que, en seis años, la reforma de los moriscos había sido máxima[257].

Cuatro años después de la apertura de la casa del Albaicín, parecía que se iban cumpliendo los objetivos previstos. Polanco informaba a los jesuitas de la India sobre la situación de la Compañía a comienzos de 1563. Describía así la del Albaicín:

> «Tienen una parte de la ciudad dicha [Granada] los moriscos que se llama Albaycín, donde se ha tomado otra casa apartada del colegio, y residen en ella algunos de los nuestros, y con ellos uno de la misma lengua arábiga, y así con el exemplo de vida y charidad que muestran a aquella gente, y con enseñar sus hijos letras y doctrina christiana, y con la predicación en la misma lengua, se ha començado de algunos años acá, a hazer notable fructo en aquella gente cosa que después que se tomó Granada de los moros, se auia muchas vezes sin fructo tentado; y casi desesperaban los arçobispos (aunque santos), de que se pudiesen reducir a uerdadera christiandad; pero a Dios no ay cosa imposible»[258].

---

predicó el arzobispo. En 1565 asistió en Roma, por Andalucía, a la IIª Congregación General. A la vuelta, quedó en la provincia de Aragón (1565-1567) y tuvo destinos en Barcelona, Valencia y Gandía. Vuelto a Castilla (1567), en 1571 fue llamado por Borja a Roma para responder a la acusación de practicar y enseñar una espiritualidad ajena al espíritu de la orden. Falleció en Roma el 27 noviembre 1572. ORLANDINI VIII, 43, p. 233; SACCHINI IV, 177-79, pp. 145-46; 107, p. 257; ALCAZAR 1-2; ASTRAIN 1-2.

[254] *Hist. Col. Gran.* 68-69 77v.

[255] *Litt. quad.* 6, 580.

[256] Ibidem 7, 211.

[257] Navarro a Laínez. Granada, 30 abril 1562. *Hisp. 99* 150.

[258] Polanco a los jesuitas de la India. Trento, 7 enero 1563. *Pol. Compl.* 1, 336.

El convictorio-seminario de huérfanos (1561-1567)

En Trento, desde donde escribía, Polanco habría tratado, sin duda, del apostolado morisco con don Pedro Guerrero que había acudido a la última sesión del Concilio. Antes de partir (20 julio 1561) había dado el arzobispo un nuevo paso para la evangelización de los moriscos. Encargó a la Compañía de un convictorio o seminario para niños moriscos en orden a formarlos para el ministerio entre los suyos. Para ello, ordenó buscar morisquitos huérfanos para educarlos en la casa del Albaicín. Se hacía cargo de los gastos de manutención y, aunque en principio pensó en doce, dejó al juicio del rector del colegio Juan de la Plaza, determinar el número y la elección de los niños colegiales[259].

Se eligieron cinco de ellos de las Alpujarras y del mismo Albaicín y se les aposentó en una casita pared por medio de la casa de la Compañía con acceso desde ésta. Se les vistió con una sotana parda, sin bonete ni sombrero, y se pusieron bajo el cuidado del donado Pedro Delgado que hacía las veces de ayo o tutor. Comía con ellos, les acompañaba en sus recreos, excursiones al campo y visitas de parientes. Cada mañana iba con ellos a la escuela donde comenzaron a aprender las primeras letras: leer, escribir y contar, además de la doctrina cristiana[260].

Uno de estos niños era Ignacio de las Casas. Interesa conocer la formación para el apostolado que recibieron. En casa, se les daba una lección en «algarabía» sobre los artículos de la fe y el modo de exponerlos. Luego, ellos, entre sí, hacían ejercicios sobre lo aprendido. Los domingos y fiestas por la mañana acompañaban a los hermanos jesuitas a las parroquias del Albaicín donde enseñaban la doctrina en árabe mientras los hermanos lo hacían en castellano. También enseñaban la doctrina cristiana por la tarde en las plazas donde Albotodo tenía sus pláticas, y en las cárceles a los moriscos presos. Albotodo se servía de la ayuda de estos muchachos en sus ministerios y en sus excursiones apostólicas por los lugares circunvecinos y las Alpujarras a las que llevaba consigo uno o dos de ellos[261].

Los moriscos mostraban su contento. Entendían ahora todo lo que antes no. Escuchaban a estos chiquillos con «grande atención y no menor regocijo». Algunos llevaron sus hijos o pupilos a los jesuitas para que los educasen en su casa y les «enseñasen la ley de Dios». Otros ofrecieron sus hijas para los monasterios, «cosa que hasta ahora no se ha oído», comentaba Navarro[262].

---

[259] Navarro a Laínez. Granada 30 abril 1562. *Hisp. 99* 150.

[260] *Hist. Col. Gran.* 70v-71. Se equivoca Bermúdez de Pedraza (*Historia Eclesiástica de Granada* 229v) al afirmar que se dio a estos niños «el hábito de la Compañía». Pero uno de ellos, Ignacio de las Casas, lo vestiría años más tarde. No hay que confundir este convictorio con la Casa de la Doctrina Cristiana fundada por influjo del P. Bautista Sánchez por este mismo tiempo (*Litt. quad.* 6, 579-80 744 970-1). Por ello, tiene razón B. Vincent (*Minorías* 106-7 113-18) en dudar de la identidad de ambas instituciones (v. nota 253).

[261] Navarro a Laínez. Granada, 30 diciembre 1562. *Hisp. 99* 426; id. a id. Ibidem, 30 abril 1563. Ibidem *100* 127v-28; Ramírez a id. Ibidem, 1 mayo 1564. Ibidem *101* 125v; Baptista a id. Ibidem, 1 septiembre 1564. Ibidem 296; Ramírez a id. Ibidem, 1564. Ibidem *102* 77v; *Hist. Col. Gran.* 70v-72.

[262] Navarro a Laínez. Granada 30 abril 1563. *Hisp. 100* 127v.

Pronto este grupo de muchachos, bajo la dirección de la Compañía, se vería incrementado con otros morisquillos y morisquillas que también se pusieron bajo su tutela. A fines de 1562, los soldados de la defensa costera prendieron a unos moriscos que escapaban al norte de África, a Berbería. Por ley quedaron ellos y sus hijos convertidos en esclavos. Apelaron los padres al conde de Tendilla, capitán general del reino y protector de los moriscos, y le expusieron no ser justa la medida respecto de sus hijos inocentes que podían ser buenos cristianos si se les enseñaba la doctrina y buenas costumbres. Por tanto, le suplicaban que los enviase a la escuela de la Compañía. El conde accedió y los confió a los jesuitas. Se les tomó una casa junto a la suya y se les proveyó de cuanto necesitaban. Eran seis niños y tres niñas. Éstas quedaron al cuidado de mujeres encargadas de la educación de las morisquillas. También a estas señoras entregó la Inquisición, por medio de los jesuitas, alguna que otra muchacha morisca de no buena vida para que las encauzaran en la vida cristiana[263].

La crisis (1565-1567)

Todas las expresiones laudatorias y expectantes del fruto conseguido por la labor apostólica de los jesuitas en el Albaicín, bien que no negamos se basaran en alguna realidad, estaban muy lejos de corresponder a una trasformación de la población morisca. En abril de 1565, a los seis años de la fundación de la casa, la crisis producida por el cansancio y el desánimo saltó patente. Pedro Navarro, autor de la mayoría de las relaciones de los años anteriores, contradecía ahora abiertamente el optimismo manifestado en ellas. La escuela no producía resultados apreciables, sino todo lo contrario, y los adultos no cambiaban hacia una verdadera vida cristiana. Escribía a Borja, Vicario General por muerte de Laínez:

> «[...] y lo que, en estos cinco a seis años que se han cansado y molido los que allí [Albaicín] han estado, se ha sacado es que los naturales han embiado y embían a sus hijos pequeñitos hasta que son de edad que los pueden poner a officio que será a los ocho años ó 9, y puestos a sus officios, dende a los dos meses no saben cosa de doctrina ni de leer porque los padres dellos no curan de que lo sepan y a los muchachos no se les da nada; y conformes a esto todo el trabajo que se pone de nuestra parte es inútil. A los mayorcitos pónenlos en otras escuelas y parece que sus padres lo hazen porque no aprendan nuestras costumbres. De los hombres y mugeres son como cinco los que se confiesan con el padre Albotodo que sin auer allí casa los podría confesar adonde aora los confiesa iendo de aquí quando fuesse menester»[264].

Los informantes quejosos habían sido el P. Juan Quijada, que había sido prefecto de la escuela, y el H. Diego de Bracamonte, ministro de la casa. La solución propuesta era dejar la residencia del Albaicín. Albotodo se opo-

---

[263] Id. a id. Ibidem, 30 diciembre 1562. Ibidem *99* 426; id. a id. Ibidem, 30 abril 1563. Ibidem *100* 128.
[264] Id. a Borja. Ibidem, 27 abril 1565. Ibidem *102* 179.

nía a la medida como nacida de «tentación». Al parecer existía cierta incomprensión entre Albotodo y sus compañeros. Decía de él Navarro refiriéndose a sus relaciones con Quijada y Bracamonte: «no puede tratar con ellos, ni vellos, ni oillos, ni sabe lo que pasa»[265].

Un año más tarde el nuevo provincial Diego de Avellaneda señalaba esta falta de visión de la realidad en los que visitaban el Albaicín y quedaban «edificados» de aquellos niños y niñas. Decía de uno de estos visitantes, del P. Diego de Guzmán: «si viera que ninguno de aquellos, llegado el tiempo de ponerlos sus padres a officio aun no miran la Compañía, quanto más siguen la doctrina, se amargara mucho como lo están los que los tratan [...] que cierto es cosa que admira mucho su dureza»[266].

En cuanto a los muchachos moriscos del convictorio, el juicio era también negativo. De ellos había informado Navarro dos años antes: «aprovechan en costumbres y doctrina y dan muestra de que han de ser instrumentos con que se sirva el Señor y los suyos se aprovechen»[267]. Ahora afirmaba: «son de la manera que eran los muchachos que tuvimos en Gandía y son trabiesos y inquietos, en quien no entra devoción ni spiritu, dan harto trabajo, aunque el señor arçobispo los sustenta»[268]. La edad de estos muchachos era, en aquel momento, crítica: 15, 16 y 17 años. Habían comenzado a estudiar Gramática. Navarro proponía llevarlos al colegio de pobres instituído para los naturales y concluía su exposición: «porque pensar que ellos han de predi-

---

[265] Ibidem. Diego de Bracamonte, nacido en Granada en 1533, fue admitido en la Compañía a fines de agosto de 1555. Sirvió en oficios domésticos en Granada, Marchena y Sevilla, y se ofreció a ejercitarlos en las Indias. Zarpó de Sanlúcar de Barrameda rumbo al Perú el 4 de octubre de 1567. Llegados a Lima en abril de 1568, hizo la profesión solemne de tres votos el 22 de enero de 1569, antes de ordenarse sacerdote. En 1571, fue enviado por el virrey Don Francisco de Toledo a España y Roma. Regresó al Perú en 1573. Falleció en Potosí en agosto de 1583. *Mon. Per.* 1-3 passim.

[266] Avellaneda a Borja. Sevilla, 5 octubre 1566. *Hisp. 104* 155; Un resumen biográfico de Diego de Avellaneda (1530-1598) en *Mon. Mex.* 3, 425 n. 1 y 664 n. 671.

Diego de Guzmán nació hacia 1522 en Sevilla. Aquí, probablemente en el verano de 1541, conoció al Maestro Juan de Ávila al que, desde entonces, tuvo por padre y guía. Animado a entrar en la Compañía por su consejo fue, a fines de 1552, en compañía de Gaspar Loarte, a Oñate donde hicieron Ejercicios Espirituales bajo la guía de Francisco de Borja y fueron admitidos por éste en la Compañía por enero de 1553. En otoño de 1554 llegaron a Roma. Ignacio hizo ministro de la casa a Guzmán. En octubre del año siguiente, 1555, lo envió a Florencia como confesor de la Duquesa Doña María de Mendoza. Adjunto del rector Ludovico de Coudreto y más tarde superintendente y rector del colegio (diciembre 1559), sustituyó en 1562 a Gaspar Loarte como rector de Génova. Su creciente sordera le impidió ejercer su oficio y fue destinado a Roma. En 1565 visitó Granada y se interesó por la escuela del Albaicín y por Jerónimo de Benarcama. Vuelto a Roma en febrero de 1567, fue el primer jesuita encargado de la casa de los Catecúmenos que Pío V acababa de confiar a la Compañía. Durante los casi cuarenta años restantes, su principal ministerio fue la enseñanza de la doctrina cristiana en Italia y en Andalucía, donde ya estaba en 1587, primero en el colegio de San Hermenegildo de Sevilla y luego, hacia 1600, en la casa profesa donde falleció el 8 mayo 1606. En 1603 propuso al general misiones al norte de Africa. Fue uno de los que se quejaron a Aquaviva del decreto *de genere* y le pidió dispensa, sin resultado, para la admisión de nuevos cristianos en la Compañía. *HS 177* 284rv; *Vitae 24* 174v: Aquaviva a Guzmán. Roma, 21 noviembre 1594. *Baet. 3/I* 178. Id. a id. Ibidem, 23 septiembre y 17 noviembre 1603. *Ibidem 3/II* 655 661; *Litt. Ann. 1606* 152; SCADUTO II, 617-19; L. SALA BALUST passim.

[267] Navarro a Laínez. Granada, 30 abril 1563. *Hisp. 100* 127v.

[268] Id. a Borja. Ibidem, 27 abril 1565. Ibidem *102* 179v.

car o confessar o ayudar a los de su nación en esto o en otra cosa de servicio de Dios yo no lo veo en qué sino lo contrario»[269].

La crisis del Albaicín se veía agravada por las deudas y la reducción del personal llevada a cabo por el provincial Diego de Avellaneda, que había destinado al colegio de Sevilla los sujetos más valiosos y había llenado el de Granada de enfermos e inútiles. «A Sevilla han hecho Palacio, y a Granada hospital», se decía por la Provincia. Los ocho del Albaicín, «que se quebrantan las cabeças y se muelen», quedaban inutilizados, en poco tiempo, para otros ministerios e incluso para aquel. Por otra parte, era «gran trabajo y desconcierto» para el colegio proveer la casa de Albaicín por habérsele suprimido la limosna del diezmo y el arzobispo las suyas, entre año, sentido con la Compañía por causa de la saca de personal[270].

Evidentemente la reducción de personal llevó a dejar también desmantelado el Albaicín donde quedó sólo el P. Albotodo con cinco hermanos. Albotodo seguía predicando a los moriscos, en ambas lenguas, «cum mediocri fructu»[271].

Remedios y autocrítica

La respuesta oral de Borja, ya General, trasmitida por Plaza[272] no ha llegado a nosotros, pero, entre otras cosas, era sin duda, opuesta al cierre de la casa del Albaicín. En diciembre del año siguiente, 1566, Navarro proponía a Borja soluciones. Para llevar a cabo lo que se pretendía, era necesario potenciar la obra mucho más de lo que se había hecho o se hacía. En cuanto al personal, debía destinarse suficiente número de hermanos, «buenos escribanos», y dos padres, al menos, para las confesiones.

En cuanto a los morisquillos educados en la casa, el problema que planteaban debía resolverse en función de la provisión real, de alcance más universal, que estaba para publicarse. Por lo pronto, es interesante observar el cambio operado en estos muchachos, o la parcialidad de los informes del año anterior que llevaron a una valoración negativa. «Estos cinco hermanitos naturales», así los llama Navarro, oían ya el segundo año de Gramática y eran «afficionados a las letras y a los ejercicios de la Compañía». Ésta debía ayudarlos para que ellos, a su vez, pudieran ayudar a los suyos «en predicar, confessar y en lo demás que pudiessen». El medio más adecuado era el propuesto con insistencia por el arzobispo desde tiempo atrás: llevarlos al colegio de San Miguel, fundado expresamente para la educación de los niños naturales del reino de Granada y con una renta suficiente de 400.000 maravedises. Junto con estos cinco se admitirían otros, entre ellos aquellos cuyos padres o tu-

---

[269] Id. a id. Ibidem, 10 diciembre 1566. Ibidem *104* 326.

[270] Ibidem. Uno de los inutilizados por el trabajo del Albaicín fue el H. Andrés Lasso, castellano, recibido en la Compañía en Granada, como coadjutor temporal. Murió consumido por la tuberculosis, después de más de un año de enfermedad, en julio de 1567. Navarro a Borja. Granada, 22 junio 1566. *Hisp. 103* 350; *Hist. Col. Gran.* 170v-71.

[271] Relación anual 1566. Ibidem *141* 35.

[272] Borja a Navarro. Roma, 9 octubre 1565. Ibidem *67* 119.

tores querían que los jesuitas los educasen en la casa del Albaicín. La Compañía tomaría a su cargo la dirección del colegio.

A juicio de Navarro, este era «el remedio y medio más conveniente» contando, además, con la ayuda de la provisión real. No le parecía excesivo destinar dos jesuitas para encargarse del colegio de San Miguel ya que, por más de seis años, siete u ocho habían estado ocupados con los naturales. El arzobispo sostenía que, de no encargarse la Compañía, sería tiempo y dinero perdidos los que se gastase con ellos. Navarro estaba de acuerdo y así se lo había hecho saber al provincial Avellaneda[273].

La provisión real a la que se refería Navarro era la real pragmática que se publicaría en Granada el 1° de enero de 1567, prohibiendo a los moriscos, entre otras cosas, el uso de la lengua árabiga, sus vestidos, baños, ceremonias de boda y viviendas en la costa[274].

La documentación de los jesuitas de Granada llegada hasta nosotros los muestran plenamente identificados con las medidas reales, incluyendo al provincial Avellaneda. Según la versión ofrecida por esos documentos, Pedro de Deza, nuevo presidente de la Real Canchillería, temeroso de Dios y celoso, amante de la justicia y de su ejecución por medios justos, consultaba con los jesuitas del colegio de Granada, antes de llevarlos a la práctica, todos los asuntos graves de su competencia, entre ellos los referentes a la reforma de los moriscos granadinos y al modo de efectuarla. Los jesuitas vieron en las pragmáticas que se iban publicando y cuyo cumplimiento debía urgir Deza, la supresión de impedimentos nocivos para la salud espiritual de los nuevos cristianos que, bajo sus ritos y costumbres, escondían las mayores supersticiones y perpetraban numerosos crímenes. Las pragmáticas abrían puertas a la evangelización de los naturales[275].

Aunque los jesuitas tuvieran puestas sus esperanzas en esta «puerta» y estuvieran dispuestos a poner todo su empeño en abrirla de par en par, no por ello dejaron de hacer la propia autocrítica. El fracaso experimentado en el Albaicín había que atribuirlo también al modo con que la Compañía había llevado su presencia entre los naturales.

Juan de la Plaza, superintendente del colegio de Granada, informaba a Borja, en mayo de 1567, sobre la casa del Albaicín y le exponía la necesidad de encargar al P. Bartolomé de Bustamante o al provincial Avellaneda que se informasen sobre la importancia de dicha casa para, de acuerdo con este informe, proveer lo más conveniente.

La casa, según Plaza, no había cumplido suficientemente la finalidad para la que fue instituida: «la religión de los nuevamente convertidos deste reyno». En los seis o siete años que hacía desde que la Compañía habitaba en

---

[273] Navarro a Borja. Granada, 10 diciembre 1566. Ibidem *104* 325rv.

[274] Véase p.ej., DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 31-3 (v. nota 16); CARO BAROJA, *Los Moriscos* 156-60 (v. nota 30).

[275] Relación anual 1566. *Hisp. 141* 35; Navarro a Borja. Granada, 10 diciembre 1566. Ibidem *104* 325.

el Albaicín se había visto muy poco fruto. La causa de ello – la «ocasión» la llamaba Plaza – había sido «no tratarse de propósito ni poner medios en particular para ayudar esta gente, más que estar allí de los nuestros dos padres y seis hermanos para sustentar una escuela de enseñar a leer y escreuir a los niños». Hacía notar lo que se ha indicado más arriba: en ese momento, fines de mayo de 1567, las dos terceras partes de los niños de la escuela eran cristianos viejos y sólo alrededor del centenar los nuevos. Repetía lo observado por Navarro y Avellaneda en los meses anteriores: «éstos [los niños moriscos] luego que saben un poco leer o escreuir, los llevan a sus officios y olvidan todo lo que han aprendido y, hasta aora, no hemos vistos que ninguno se haya aventajado con christiandad».

La solución que propugnaba Plaza era que se examinara «si conbiene tener esta carga con tan poco prouecho, o tomarla más de propósito para probar lo que se pueda aprouechar en esta gente».

Plaza mostraba también su preocupación por la formación de los muchachos moriscos que desde hacía cinco años se educaban en el convictorio junto a la casa del Albaicín. Estaban bien instruidos en la doctrina cristiana y habían adquirido ya los principios de la gramática, pero allí no podían proseguir sus estudios y era necesario buscarles una solución para que los continuaran. Por una parte no parecía conveniente que habitaran entre los jesuitas, por otra el arzobispo se oponía a alejarlos de la protección de la Compañía por temor de que se perdieran.

A la vista de todo, Plaza insistía a Borja en que considerase «si conberná que este negocio [de los «mochachos»] con el passado [la casa del Albaicín] se trate de propósito para ver si es carga que se deua lleuar adelante con tan poco fruto o dar orden como se haga con más prouecho»[276].

Superiores del Albaicín

Plaza tenía razón. Era aventurado llevar adelante una obra de enseñanza y apostolado con novicios o jóvenes inexpertos como maestros y regida, en diez años de existencia, por siete superiores consecutivos.

La «Historia del colegio de Granada» (79v-80) menciona los nombres de los siete superiores del Albaicín, asignándoles un orden, pero no las fechas en que ejercieron el oficio. Los superiores fueron: Sancho de Castilla, Diego de Cavallar, Gregorio de Mata, Antonio Gallegos, Luis Francisco de Quirós, Hipólito Manzano, Gonzalo Meléndez.

Parece claro que Sancho de Castilla fue superior de 1559 a 1564, en que pasó a la fundación del colegio de Cádiz, así como que hubo un interregno en 1565, en que quedó como único sacerdote en la casa Juan de Albotodo, con cinco hermanos. Diego de Cavallar era superior en 1567. Después de la Congregación Provincial reunida en Granada en mayo 1568, el provincial Avellaneda nombró superior del Albaicín a Luis Francisco de Quirós, uno de los

[276] Plaza a Borja. Granada, 28 mayo 1567. Ibidem *105* 325rv.

convocados en su calidad de procurador del colegio de Marchena. Continuaba en el oficio al momento de la sublevación en la Navidad de 1568 (118v) y al cierre de la casa en julio de 1569 (151v) teniendo durante este periodo en su compañía a Juan de Albotodo y a Gonzalo Meléndez[277].

La mayoría de los superiores fueron personas de cualidades intelectuales y de gobierno que probaron en ulteriores destinos, pero el continuo cambio en la dirección no podía ser beneficioso. Como tampoco era posible res-

---

[277] *Hist. Col. Gran.* 79v-80. Diego de Cavallar, nacido en Segovia en 1531, fue admitido en la Compañía en Alcalá en octubre de 1546. Pasó a la fundación de Córdoba en 1553. Estuvo algún tiempo en Montilla. En 1567 era superior en el Albaicín y tenía en su compañía al hermano coadjutor portugués Manuel de Távora, con el que proponía a Borja pasar a Argel para redimir cautivos (Cavallar a Borja. Granada, 12 agosto 1567. *Hisp. 106* 265).Hizo su profesión solemne de 4 votos el 25 noviembre 1581 en Sevilla. La mayor parte de su vida estuvo dedicado al ministerio de la confesión y predicación alternando destinos en Trigueros, donde fue rector un sexenio (1579-1585), en Córdoba y en Sevilla, donde falleció el 4 de febrero de 1603. Su hermano Gaspar (nacido c. 1540) ingresó en la Compañía en Córdoba (1556) como coadjutor temporal y murió en Montilla el 14 marzo 1596. FG *77/I* 391; *Tolet. 12* 6; *Baet. 8* passim; *Litt. Ann. 1603.*

Manuel de Távora, había estado en la India, Molucas y Roma y había sido encargado por Gaspar Barceo del traslado del cuerpo de Xavier de Malaca a Goa. Cristiano nuevo, nacido en Coimbra c. 1534, admitido en la Compañía en Goa en 1552, despedido el 14 febrero 1578, estuvo en Andalucía desde 1567 hasta 1573 en que pasó de nuevo a Roma, para que el general decidiese acerca de su ordenación sacerdotal que Távora deseaba insistentemente. *Doc. Ind.* 6, 529; *Doc. Mal.* 1, 30*-31* y passim; *Chronicon* 2, 246.

Gregorio de Mata, nació en Gran Canaria hacia 1537. Fue recibido en la Compañía en 1551 ó 1552, pero por su poca edad salió y fue de nuevo admitido por Borja en Plasencia, en noviembre 1554 y enviado a Coimbra, donde estuvo seis años. En 1560, después de su ordenación, volvió a España, destinado a Sevilla. Este mismo año fue enviado a predicar a Cádiz. Pasó la mayor parte de su vida en Córdoba y Sevilla como profesor de Humanidades y prefecto de estudios. Gobernó este colegio y el de Málaga. Hizo su profesión de 4 votos el 26 de enero de 1569, en Sevilla. Fue un año (1579) maestro de novicios en Montilla y, en 1580 destinado a Lisboa, acompañó, como confesor, al marqués de Santa Cruz en la expedición a la Isla Tercera (junio-julio 1583). Arribó con la escuadra, el 15 de septiembre, a Cádiz donde falleció de las penalidades de la navegación el 12 de octubre de 1583. FG *77/II* 278; *Lus. 42* 45v y passim; ASTRAIN 3, 5 76 82 85; A. FRANCO, *Synopsis annalium Societatis Jesu in Lusitania ab anno 1540, usque ad annum 1725* (Augustae-Vindelicorum et Graecii 1726) 134-35; J. SANTIVÁÑEZ, *Historia general de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* cap. 35 (ms en la Biblioteca Universitaria de Granada, copia reciente en el Archivo Histórico de la Provincia de Andalucía, Granada).

Antonio Gallegos, nacido en Sanlúcar la Mayor (Sevilla) hacia 1530, estudió cinco años de cánones y tres de casos antes de ser admitido en la Compañía en Sevilla (mayo 1566), en cuya casa profesa pasó la mayor parte de su vida (unos 40 años) como confesor. Falleció el 13 de junio de 1620. *Baet. 8* passim; *25* 45-46v; *Centurias* 2, 83 (v. nota 144).

Luis Francisco de Quirós, natural de Jerez de la Frontera (Cádiz), se ignora la fecha de nacimiento y entrada en la Compañía. En 1562 estaba en Trigueros y en 1567 en Marchena como ministro y procurador. Destinado a la Florida después de la clausura del Albaicín (julio 1569), partió de Sanlúcar de Barrameda el 7 de febrero de 1570. Murió en Ajacán a manos de los naturales en (2?) febrero 1571. *Mon. Ant. Flor.* 413 n. 1.

Hipólito Manzano nació el 13 de agosto de 1520/21 en Pozuelo de Belmonte (Toledo). Admitido en Alcalá en junio de 1554, falleció en Montilla el 4 de noviembre de 1581. FG *77/II* 364; *Centurias* 2, 53.

Gonzalo Meléndez nació en Valencia de Don Juan (Léon) hacia 1520. Licenciado en ambos derechos, leía la cátedra de moral en Sevilla. Fue admitido en Sevilla en 1567. Hizo su profesión solemne de cuatro votos en Madrid el 10 de julio de 1575. Fue enviado a la fundación de los de Baeza (1570) y Málaga del que fue el primer rector (1573). Pasó con el mismo cargo a Madrid (1574-1576). Llamado a Italia, en 1577, por el P. General Everardo Mercurián, fue enviado a Nápoles como confesor del virrey Marqués de Mondéjar. Falleció en esta ciudad el 24 de abril de 1580. SANTIVÁÑEZ 343-45; *Ms Historia del colegio de la Compañía de Jesús de Málaga* (original o copia del siglo XVII) 5; ALCÁZAR 2, 425a 467a; ASTRAIN 3, 55-8.

ponder de modo adecuado al reto planteado por la situación socio-religiosa y politica de la población morisca con un solo sacerdote de lengua árabe y otro de lengua castellana (éste no siempre) y cinco o seis hermanos, muchos de ellos novicios que se remudaban con frecuencia, ayudados por los huerfanitos moriscos del convictorio.

Tampoco significaba mucho la ayuda prestada por algunos de los estudiantes del colegio de abajo durante sus vacaciones, fuera de la experiencia que ellos mismos adquirían[278].

Crisis económica y política granadinas (1565-1567)

La situación de 1565-1567 en que se produjo la crisis, o mejor la toma de conciencia del fracaso de la casa del Albaicín, era también crítica en todo el reino de Granada. En primer lugar, la recesión de la industria sedera que afectó a buena parte de la población morisca venía arrastrando a partir, sobre todo, del cambio de sistema arrendatario de su comercio coincidente con la bancarrota estatal de 1557. La crisis económica y social se había agudizado con la revisión de los títulos de propiedad efectuada entre 1559 y 1568 y considerada por los moriscos perjudicados como un expolio.

Por otro lado, el sínodo provincial de Granada, convocado en 1565, resolvió la puesta en vigor de las anteriores medidas, en suspenso desde 1511 y 1526, que intentaban la erradicación de los modos de vida tradicionales de los moriscos. Aprobadas las decisiones sinodales en la junta de Madrid y sancionadas por el Rey (1566), fueron mandadas poner en ejecución progresiva, en el espacio de tres años. Las reales pragmáticas se promulgaron el 1 de enero de 1567. Por ellas se prohibía a los moriscos el uso de la lengua, vestido, baños, bailes, ceremonias matrimoniales, etc. Dirigidas a conseguir una asimilación con la población cristiana vieja como medio para una efectiva cristianización, en la práctica constituía una verdadera castellanización[279].

Jerónimo de Benarcama

Paralelamente a esta crisis general, se había producido en la Compañía otra de indole interna, pero con repercusiones externas que hizo temer el derrumbamiento de cuanto se había conseguido, poco o mucho, hasta entonces: el despido de la Compañía del H. Jerónimo de Benarcama, morisco granadino, nieto del último alcaide o señor moro de Guadix.

Nacido hacia 1548, hijo de aquel morisco principal que había conseguido del arzobispo y de Bustamante el establecimiento de la Compañía en el Albaicín, había sido admitido en la Compañía, en marzo de 1562, a sus catorce años, por el P. Plaza que lo conocía desde niño. Acompañaba a los jesuitas por el barrio recitando y cantando la doctrina cristiana. Su padre lo dedicó al estudio y le consiguió un oficio público honroso. A los diez y once años vistió

---

[278] Ramírez a Laínez. Granada s.f. 1564. *Hisp. 102* 77.

[279] DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 31-3; CARO BAROJA, *Los moriscos* 156-60.

el hábito clerical. Hizo dos años de gramática, con aprovechamiento, pero muerto su padre, sus parientes le apartaron de los estudios y lo pusieron con un sastre para aprender el oficio. Cumplidos los catorce años, Jerónimo acudió a Plaza, que acaba de comenzar su provincialato, y le expuso sus deseos de continuar los estudios interrumpidos y servir a Dios en el ministerio eclesiástico, como había sido la intención de su padre, y le solicitó la admisión en la Compañía. Plaza le aconsejó terminar antes los estudios, pero ante la previsible oposición de la parentela, decidió acceder a sus deseos y lo admitió en la Compañía. Lo juzgaba muy apto para el ministerio con sus connacionales. Por otra parte, no había otros de su condición con los mismos deseos.

A los seis meses enfermó del corazón. Debido a ello no podía continuar las pruebas del noviciado y Plaza lo envió a Córdoba para proseguir los estudios de gramática que concluyó en breve tiempo con aprovechamiento. Después de una breve estancia en Montilla y de algunos meses de probación en Granada, con mejor salud, Plaza lo envió a Sevilla donde, en poco más de un año, terminó los estudios de latinidad. Pero en esta ciudad, se le reprodujo su enfermedad de corazón y contrajo, además, la tuberculosis con vómitos de sangre y males de cabeza[280]. Fue uno de los enfermos enviados por el provincial Avellaneda a Granada para convalecer[281]. En 22 julio de 1566, según Pedro Navarro, se hallaba «inhábil para qualquier cosa de la Compañía»[282].

Mejorado bastante al final de verano, Plaza propuso a Avellaneda que comenzara aquel mismo año los estudios de artes. Por toda respuesta, el provincial, que había conocido a Jerónimo en Sevilla y no tenía buen concepto de su virtud, dio orden a Plaza de despedirlo de la Compañía por enfermo y por aplicarse poco a devoción y mortificación y mucho al estudio. Si quería estudiar, que lo hiciera en casa de su madre[283].

La historia de esta decisión y sus consecuencias dio origen a una nutrida correspondencia epistolar que merecería todo un capítulo. Fue además causa de fricción entre dos hombres eminentes: Avellaneda y Plaza.

Plaza suspendió la ejecución de la orden del provincial y expuso a éste sus razones. Jerónimo no daba desedificación ni escándalo y estaba muy asentado en su vocación. En ese momento era mejor para su salud enviarlo a estudiar. Más adelante, habría oportunidad para completar las probaciones

---

[280] Plaza a Borja. Granada 1 julio 1567. *Hisp. 106* 90; Navarro a Laínez. Granada, 30 abril 1562. Ibidem *99* 149.

[281] Id. a Borja. Granada, 22 julio 1566. Ibidem *103* 350.

[282] Id. a id. Granada, 13 septiembre 1566. Ibidem *107* 22.

[283] Avellaneda a Borja. Sevilla, 5 octubre 1567. Ibidem *104* 155rv; Id. a Plaza. Sevilla, octubre 1566. Ibidem *99* 449; Plaza a Borja. Granada, 1 julio 1567. Ibidem *106* 90. Martín Gómez nacido en Peñalver (Guadalajara) hacia 1537, fue recibido en la Compañía hacia 1558. Destinado a Córdoba en 1560 para enseñar filosofía, dos años más tarde pasó al colegio de Sevilla para inaugurar la cátedra de Artes. Enfermo de tubercolosis, fue enviado, en 1566, al colegio de Granada para convalecer. Falleció en este colegio un año más tarde el 16 abril 1567. FG *77/IV* 116-17; *Hist. Col. Gran.* 170v.

interrumpidas y mayor capacidad para aceptar la corrección y caer en la cuenta de sus defectos. Su despido de la Compañía sería perjudicial para su espíritu y escándalo para todo el reino de Granada, al ver su falta de perseverancia.

Por consejo de Plaza, Jerónimo se asesoró con otros de dentro y fuera de la Compañía y acudió al provincial Avellaneda y al general Borja. Además del apoyo de Plaza, recibió el de otros jesuitas de paso en Granada: los PP. Gabriel del Puerto, muy conocido en esta ciudad por haber ejercido con brillantez la abogacía antes de ingresar en la Compañía, y Diego de Guzmán, emparentado con la nobleza más influyente de Andalucía, que se ofreció a hacer llegar a Borja la carta de Jerónimo con una suya en su favor. Puerto y Guzmán intercedieron también ante el provincial[284].

La carta de Jerónimo a Borja, constituía un manifiesto conmovedor. Afirmaba su deseo de permanecer en la Compañía hasta la muerte, exponía las vicisitudes de su vocación y los perjuicios que su salida reportaría a su propia persona y a la evangelización de los naturales del reino de Granada. Aducía tres razones. La primera y la tercera se referían a su persona y a su linaje «gente principal de ellos» y a la expectación que todos habían puesto en él tanto las autoridades civiles y eclesiásticas: conde de Tendilla, presidente de la Audiencia, arzobispo de Granada, obispos de Guadix y Almería, deanes, etc., como el pueblo en general, cristianos viejos y nuevos. Frente a esta expectación, la segunda razón tocaba el punto crucial: su salida de la Compañía causaría un daño irreparable a la causa de los nuevos convertidos. Su argumentación era, al mismo tiempo, un duro ataque contra la actitud de los cristianos viejos en este punto. Decía:

«Todos los naturales deste reyno son muy perseguidos de los xpianos viejos y [...] no tienen con quien escudarse y defenderse sino con el Padre Albotodo y con mí, y se animan grandemente con esto a querer poner sus hijos a estudios y que sean eclesiásticos, como muchos me lo an dicho a mí, y que no ay hombre principal en todos ellos que no diga que espera que por mi medio (aunque vil y flaco instrumento) a de obrar dios grandes cosas en ellos, por muchas raçones que para ello ay»[285].

---

[284] Avellaneda a Borja. Sevilla, 5 octubre 1566. *Hisp. 104* 155-55v; Plaza a Borja. Granada, 1 julio 1567. Ibidem *106* 90. Gabriel Bautista del Puerto nació en Baza (Granada) hacia 1525. Ejerció la abogación en la real Chancillería de Granada durante siete años. Fue admitido en la Compañía, en esta ciudad, el 5 de mayo de 1559. Destinado a Castilla, residió en varias casas como confesor. En 1572 fue encargado, junto con el hermano coadjutor granadino Gaspar López, de la redención de cautivos en Tetuán y Fez con el dinero destinado para este fin por Doña Magdalena de Ulloa y otros. Partieron para Marruecos en 1575, pero por quiebra de la casa Espinosa de Sevilla, coincidente con la bancarrota estatal de este año (1575) no fueron admitidas las letras de cambio de esta banca y Puerto, después de emplear el dinero en oro (3.000 ducados), regresó a España, dejando en rehenes a G. López. Falleció en Segovia, en julio de 1578. FG *77/II* 154-55v; *Cast. 13* y *14; Hisp. 116; 117* 240 246 261; *118; 123; 124* 119 254; *Hist. Col. Gran.* 50v-51v; J. DE VILLAFAÑE, *La limosnera de Dios. Relación histórica de la vida y virtudes de (...) Doña Magdalena de Ulloa (...)* (Salamanca s.f.) 230-35.

[285] Benarcama a Borja. Granada, 25 septiembre 1566. *Hisp. 104* 129.

El escrito concluia con la exposición de las consecuencias que acarrearían su salida de la Compañía. Afirmaba con estilo retórico en su último párrafo:

«Supuestas, pues, estas cosas, si yo de la Compañía saliese, qué pregón se daría por todo el reyno, tan triste para los buenos christianos viejos, porque desmayarían ya del provecho desta gente viendo que uno que tenian entre los ojos no perseveró. Triste para los buenos de los naturales, porque, demás de caérseles los braços y desmayar, no ternían ya con quien defenderse de las lenguas de los maldizientes. Alegre para los malos christianos viejos, porque ternían la deseada ocasión de murmurar de veras. Alegre para los malos naturales, porque se confirmarían en sus antiguas opiniones que esta generación no es ni tiene aparejo ni habilidad para las cosas de la christiandad viendo que yo no perseveré.

Juzgue, pues, V.P. si será mi salida más para offensa de Dios, plazer del enemigo y desedificatión del pueblo que para gloria de Dios y edificatión de todos»[286].

En ese momento, Jerónimo se encontraba bien de salud. Su «mayor mal», según lo había demonstrado la experiencia y afirmado los médicos, era «melancholía y congoxas y tristezas». Su familia sufría las consecuencias de la crisis económica. Su madre y hermanos vivían de limosna cargados de censos, deudas y exacciones. No podía esperar ayuda de sus parientes ricos que, en tiempos de prosperidad le habían quitado del estudio, impidiéndole acceder al oficio público y de honra que su padre le había conseguido, y le habían puesto de aprendiz de sastre. En la nueva situación, ni la salud ni el estudio eran posibles en casa de su madre. Su salida no era para sanar sino para morir[287].

Borja desautorizó la decisión de Avellaneda y le ordenó la revocación de su orden o, en caso de haberse ejecutado, la readmisión de Jerónimo. A éste le animaba a proseguir en su vocación y le informaba de la orden enviada al provincial[288].

Cuando se recibió la respuesta de Borja, los acontecimientos habían tomado otros derroteros. El provincial había reaccionado violentamente contra la actuación de Plaza y le había dirigido una carta muy dura en la que le acusaba de desobediencia, de indiscreción, de provocar disensión y división de pareceres en el colegio, de conceder a Jerónimo libertad para tratar con los de casa y los de fuera, de depositar en él una confianza excesiva. Todo ello demostraba que Plaza «no le ha tratado de asiento a este hermano Hierónymo, porque no le favoresciera tanto con daño de la Compañía». Y le decía entre otras cosas: «V.R. no parece en este caso [...] sino que quiere hacer la guerra»[289]. Como conclusión le imponía precepto de santa obediencia de ejecutar cuanto le ordenaba.

---

[286] Ibidem.

[287] Ibidem.

[288] Borja a Avellaneda. Roma, 28 febrero 1567. Ibidem *68* 26v-7; D. Vázquez (ex comm.) a Benarcama. l. y f. citados. Ibidem 29.

[289] Avellaneda a Plaza. Sevilla, octubre 1566. Ibidem *99* 449.

Proponía una solución alternativa para Benarcama: o un año de probación en Sevilla o estudiar en casa de su madre. Pero a juicio de Plaza, esta solución equivalía a una confirmación en el despido. Era de temer que, en Sevilla, Jerónimo recayera en su enfermedad. En vista de ello y a la espera de la respuesta de Borja, aconsejó a Jerónimo tomar el segundo partido. Sin embargo, para evitar el escándalo previsible en la ciudad, de acuerdo con el arzobispo, se pensó en enviarlo a Salamanca o a Alcalá. Jerónimo propuso ir a Guadix, cuyo deán había sido muy amigo de su padre y le podría pagar los estudios.

La estancia invernal en Guadix, parte en casa de su hermana parte en la del deán, no fue beneficiosa para Jerónimo. El deán se escusó de ayudarle. Cuando volvió en primavera a Granada, a casa de su madre, habían cambiado sus anteriores propósitos[290].

En el entretanto, Avellaneda había informado a Borja de lo sucedido y de sus razones para el despido de Jerónimo así como de sus palabras acres contra Plaza. A éste le había dado orden de ayudar a Benarcama espiritual y materialmente incluso pagando las costas del colegio[291].

Para mayo, Plaza y el arzobispo, de mutuo acuerdo, habían conseguido sitio en el colegio de San Miguel, no obstante estar completo, pero Jerónimo se negó alegando la falta de espacio para estudiar con comodidad y la falta de independencia, dado que en cada cámara se alojaban tres o cuatro estudiantes. Por su enfermedad debía levantarse tarde y le daba vergüenza quedarse en la cama a vista de sus compañeros. Por más que se hizo no fue posible encontrarle una habitación individual. Plaza le propuso vivir con alguna de las familias relacionadas con la Compañía, pero tampoco aceptó esta solución.

Preocupados por el cambio operado en Jerónimo, Plaza y sus consultores decidieron recogerlo en la casa del Albaicín. El superior Diego de Cavallar lo acompañó a la casa, donde pasó una noche. Al día siguiente, con pretexto de firmar unas escrituras en casa de su madre, se encerró en ella y se negó a volver. Plaza envió al rector Navarro para convencerlo y le ofreció recibirlo en el colegio con todas las comodidades que necesitara. Su respuesta fue categórica: «si le volviessen a la Compañía, él sería cruz para los superiores y los superiores a él»[292]. El arzobispo, en presencia de Plaza, le rogó que fuera

---

[290] Plaza a Borja. Granada, 1 julio 1567. Ibidem *106* 90-2; Navarro a id. Granada, 6 julio 1567. Ibidem 118-19.

[291] Avellaneda a Borja. Sevilla, 13 marzo 1567. Ibidem *105* 166v-67; Id. a id. Córdoba, 13 junio 1567. Ibidem *106* 41.

[292] Navarro a Borja. Granada, 6 julio 1567. Ibidem *106* 118; Plaza a Avellaneda. Granada, 16 mayo 1567. Ibidem *105* 293. No creemos que puede afirmarse con fundamento que la vergüenza de Jerónimo naciera de estar circuncidado y del temor de ser descubierto por sus camaradas. Lo más seguro es que no estuviera circuncidado por provenir de una familia cristiana practicante. Recuérdese por otra parte, la modestia propia de aquel tiempo. No es exacto tampoco afirmar que, en el colegio de la Compañía, Jerónimo compartiera con otros la habitación como cosa habitual. Esto ocurrió en Granada solamente en los primeros edificios que ocupó el colegio, en que tenían que estar tres y, a veces, cuatro en un misma pieza, pero esto no era lo habitual en la Compañía. En el momento de ingresar Jerónimo, marzo 1562, en el edificio definitivo inaugurado el 25 de enero de ese año, cada jesuita, inclusos los novicios, tenían cámara individual. *Hist. Col. Gran.* 91v. Ocasionalmente la misma noche que escapó compartía habitación con dos compañeros enfermos en la pieza grande baja, que sirvió de capilla a los comienzos y hacia entonces de enfermería de verano.

el colegio de San Miguel para estudiar artes y teología. Su respuesta fue cortés y afirmativa, pero por puro cumplimiento o con vistas a una mayor libertad, según el juicio de Navarro[293].

En julio, se recibieron nuevas órdenes de Borja en respuesta a las explicaciones de Avellaneda. Mantuvo su desaprobación, le reprendió por su dureza con Plaza y por el precepto de santa obediencia impuesto, cosa que el general jamás había hecho con ninguno, y le ordenó atenerse a las normas dadas en materia de despidos: después de los dos años de probación nadie debía ser despedido sin avisar al general y esperar su respuesta. En cuanto a Benarcama, si no había peligro para su espíritu ni escándalo para los de fuera, podían quedar las cosas como estaban, de lo contrario debía ser admitido de nuevo en el colegio y animarle y consolarle[294]. Nada pudo hacerse: Jerónimo se encontraba otra vez delicado de salud y sin intención alguna de estudiar ni de volver a la Compañía y había pedido la dispensa de sus votos[295].

En agosto sobrevino el principio del fin. El lunes 17, Cavallar informó a Navarro de la inminente partida para Roma de Jerónimo. Reunida la consulta del colegio, el rector decidió traerlo. El arzobispo declinó toda la responsabilidad en la Compañía. Dada su manifiesta aversión a ella y a sus cosas juzgaba más prudente dejarlo fuera. Pero, en caso de existir por parte de la Compañía obligación de recogerlo, ofrecía todo su apoyo, delegaba todos sus poderes en el canónigo del Salvador Alonso de Orozco para prenderlo y, de ser necesaria, la ayuda de sus lacayos.

Navarro, a la espera de una decisión definitiva del provincial Avellaneda, de visita en Montilla y a quien se esperaba pronto en Granada, optó con su consulta por una solución intermedia. Encargó a un hermano de la entera confianza de Jerónimo, convencerle de volver al colegio. Pero al no encontrarle en su casa ni por la mañana ni por la tarde, el hermano fue en compañía de Cavallar y Albotodo a pedir al canónigo Orozco que lo recogiera en el Salvador, lo que se hizo aquella noche. Jerónimo, con sus gritos, atrajo la atención de su madre, hermanas y parientes que vivían cerca y se produjo un escándalo en el barrio de gritería y lamentos. Orozco pidió la ayuda de la guardia del Albaicín que, a las 11.30 de la noche, condujeron a Jerónimo al colegio por la fuerza.

Navarro le calmó y encargó al hermano de quien Jerónimo se fiaba llevarlo a la amplia enfermería de verano, donde había otros dos hermanos convalecientes. Jerónimo no se acostó y, empleando nuevas estratagemas, se escapó por una ventana y saltó la tapia del colegio. A las tres de la madrugada un estudiante morisco seglar amigo de la Compañía le convenció para

[293] Navarro a Borja. Granada, 6 julio 1567. *Hisp. 106* 118-19.

[294] Borja a Avellaneda. Roma, 17 abril 1517. Ibidem *68* 48; D. Vázquez (ex comm.) a Plaza. Roma, 29 abril 1567. Ibidem 56v.

[295] Plaza a Borja. Granada, 28 mayo y 1 julio 1567. Ibidem *105* 325rv; *106* 92; Navarro a Borja. Granada, 6 julio 1567. Ibidem 118-19.

marchar ambos a Montilla donde se encontraba Avellaneda con sus consultores, entre ellos Plaza, y quedar a lo que decidieran[296].

Llegados a Montilla, Jerónimo entregó al provincial una carta *soli* dándole cuenta de su situación y de sus quejas e indignación contra el proceder de la Compañía y solicitandole la absolución de sus votos bajo la amenaza de marchar a Roma para conseguirlo del general o del mismo papa si fuera necesario.

Jerónimo se encontraba mal de cuerpo y espíritu, su madre tísica próxima a la muerte, con lo que sus cuatro hermanos pequeños quedarían abandonados y en la ruina. A causa de su entrada en la Compañía, la hacienda familiar, ensarzada en deudas y pleitos y sin nadie que la defendiera, había tenido una pérdida de 3.000 ducados. Estaba «muy indignado» contra la Compañía. Según su versión, la noche del 17 de agosto, Albotodo, Cavallar y Orozco se presentaron en su casa con un capitán y soldados bien armados y lo sacaron a la fuerza. Su madre y hermanos salieron detrás dando gritos con el consiguiente alboroto en la vecindad y en el Albaicín, «que arde agora toda Granada y no se trata de otra cosa». Los soldados llevaron a su madre, a empujones, dando gritos hasta la casa y a él, «hartos de llamarme moro» tal como estaba, sin manteo y descubierto, le llevaron preso por las calles de Granada hasta el colegio. Se sintió morir y decidió huir con peligro de la vida. Daba al provincial la razón de su temor y de su huída, razón que, aunque pudiera parecer exagerada, no debería infravalorarse dado el malestar reinante entre los moriscos previo a la insurección que se produciría cuatro meses más tarde:

> «Porque si no lo hazía [huir] me ahorcaran y se avía de hazer un alboroto que fuese bastante a perder el Albayzín todo, porque sabía yo, y ello fuera así, que ciertos moços estavan por matar a los primeros de la Compañía que topasen y al capitán de los soldados a trueco de perder la vida, por evitar lo qual y porque yo lo havía de hazer tarde que temprano, aquella misma noche, aunque me tenían puesto en guardia un hermano que no durmió toda la noche, en fin yo lo engañé y me salí saltando por una pared que por poco me matara»[297].

Pedía la dispensa de sus votos, pero desde ese momento hacía el de no casarse y ser de la Iglesia para demostrar que era falsa la acusación de que quería contraer matrimonio con una prima suya rica[298].

Avellaneda trató de disuadirle de su propósito de verse libre de los votos, le rogó que se quedara en la Compañía y le prometió enviarlo a Roma al general, como era su deseo. De no querer quedarse en la Compañía, le proponía que se recogiera en algún sitio donde poder estudiar dignamente y le ofre-

---

[296] Id. a id. Granada, 18 agosto 1567. Ibidem 184.

[297] Benarcama a Avellaneda (soli). Montilla, s.f. (19? agosto 1567). Ibidem *104* 392rv.

[298] Ibidem. De esta acusación se había hecho eco Navarro quien escribía a Borja que Bernarcama iba a Roma con el fin de alcanzar dispensa de Su Santidad para casarse con una prima hermana suya hija bastarda de un tío suyo sin hijos legítimos y muy rico. Navarro a Borja. Granada, 18 agosto 1567. Ibidem *106* 284.

cía ayudarle en sus estudios. Jerónimo no atendió a razones. Ni quería estudiar ni ser enviado a Roma sino sólo que le dejaran volver a su casa. Al enterarse de que su compañero había vuelto a Granada, le acometió un ataque fingido o real de histeria, uno de esos momentos en que, como él mismo reconocía, la melancolía le hacía perder el seso. Se echó por tierra bramando y «dando los mayores gritos que un hombre sin seso podría dar»[299].

En vista de este espectáculo que duró toda la tarde, Avellaneda y Plaza decidieron enviarlo a Córdoba esa misma noche acompañado de un hermano. Lo alojaron en un colegito de pupilaje junto al colegio de la Compañía, lo encomendaron al rector y ministro de éste último y lo pusieron bajo el inmediato cuidado del P. Francisco Gómez para que lo confesara y ayudara espiritualmente.

La solución arbitrada no dio resultados. Las quejas sobre su proceder se sucedieron. Francisco Gómez proponía como última solución enviarlo a Borja a Roma. Avellaneda era de la misma opinión así como otros padres del colegio de Granada. «Si algún medio hay humano de su remedio es enviarlo allá [...] a V.P. para sanar como desafuciado [sic]» escribia el provincial a Borja desde Granada en diciembre de 1567[300].

El final fue desgraciado. En abril de 1568, en vista del mal aprovechamiento y conducta de Jerónimo, Plaza suspendió la ayuda de costa que le pasaba el colegio de Granada. Pero la medida no tuvo objeto. Por el mismo tiempo, el rector de Córdoba, Alonso de Zárate, se había visto obligado a encerrarlo en una cámara del colegio de donde Jerónimo escapó saltando por una tribuna de la Iglesia[301].

Meses antes de este final, en octubre de 1567, Borja pareció desentenderse del caso. Respondía al informe de Avellaneda de 24 de agosto: «Quanto a lo de Benarcama, Dios le guíe en lo que hiziere, pues la Compañía ha hecho su deber con él»[302]. En marzo del año siguiente, 1568, ante las novedades trasmitidas por el provincial en diciembre último, Borja daba orden de des-

---

[299] Avellaneda a id. Granada, 31 diciembre 1567. Ibidem *107* 237; Plaza a Borja. Montilla, 24 agosto 1567. Ibidem 58rv. Este colegio de pupilaje era fundación del Doctor Pero López, médico del emperador Carlos, que quería confiarlo a la Compañía. Esta se ocupaba de la atención espiritual de los pupilos. Más tarde, a la muerte del fundador (1573), tomaría la dirección.

Francisco Gómez, nacido el 1 de mayo de 1524 en Fregenal de la Sierra (actual provincia de Badajoz), era Licenciado en Teología y discípulo de Juan de Ávila. Entrado en la Compañía, por consejo de su maestro, el 14 octubre 1559 en Córdoba, enseñó teología en el colegio de esta ciudad. En 1573 sustituyó a Juan Legaz, como rector del colegio de Córdoba y falleció en este oficio el 21 diciembre 1576. FG *77/II* 97-8. SANTIVÁÑEZ, *Hist. de la Prov. de Andalucía* (v. nota 277) passim.

[300] *Hisp. 107* 237.

[301] Avellaneda a Borja. Sevilla, 25 abril 1568. Ibidem *108* 176v. Alonso de Zárate, nacido en Araya-Asparrena (Álava) hacia 1519, fue recibido en la Compañía en Salamanca hacia 1551. Destinado ya sacerdote a la fundación del colegio de Córdoba, sustituyó en el rectorado al P. Don Antonio de Córdoba en 1554 y fue rector hasta 1556. De nuevo rector de Córdoba (1557-1570), hizo su profesión solemne de 4 votos en este colegio el 4 mayo 1567. Pasó a la fundación de Baeza en 1570 como rector por algún tiempo y de aquí a Oñate con el mismo oficio. Murió en 1576. FG *77/I* 39rv; *Nadal* 2, 531; *Chronicon* 4-6 passim; *Pol. Compl.* 2, 692; *Borgia* 3-5 passim; *Lainez* 4-5; 7 passim; *Litt. quad.* 3-7 passim.

[302] Vázquez (ex comm.) a Plaza. Roma, 30 octubre 1567. *Hisp. 68* 108v-109.

pedir a Jerónimo si el prelado granadino estaba de acuerdo una vez que se le hubiera informado de «quanto daña a la comunidad de una religión un semejante ingenio». En caso de que el prelado no se aviniese al despido, se debía tener a Jerónimo en un colegio, pero de manera que no dañase a otros. Tal como se encontraba, según las noticias recibidas, no convenía que estuviese en ningún colegio de la Compañía sino en casa ajena a costa de la Compañía. En el caso de que diera «ruin cuenta de sí», debía avisarse al arzobispo, pero de ninguna manera enviarlo a Roma. Borja no creía en esta solución y expresaba la razón de ello en frase lapidaria: «porque enviarle acá no conviene, pues Roma no santifica a todos aunque es sancta»[303].

Pero ninguna de estas medidas eran necesarias. Jerónimo estaba huido en paradero deconocido[304]. Las últimas noticias llegadas a nosotros sobre este caso trágico son de enero de 1569, a los pocos días de la sublevación de los moriscos granadinos. Se decía que Jerónimo estaba preso en Guadix bajo la acusación de haberle encontrado unas cartas encima que no había querido mostrar. Las noticias, con todo, eran confusas. Plaza que las trasmitía a Borja, trataría de informarse mejor[305].

Como conclusión, conviene aclarar un aspecto que pudiera dar lugar a malentendidos. Si algo hay en el caso de Jerónimo de Benarcama es un interés de parte de Borja y de Plaza de mantenerlo a toda costa en la Compañía, y una de las razones de ello era precisamente su condición de morisco[306]. Por parte de Avellaneda, su posición no se basaba en aversión a este origen. Era cuestión de una mentalidad rígida respecto a todo aquel que mostrara afán de estudiar[307]. Este fue el caso de otros dos escolares mencionados en sus cartas en relación con el caso de Jerónimo: Melchor Gallegos, natural de Sevilla y Antonio Fonseca, de Ocaña. Ninguno de estos dos era morisco, pero ambos habían mostrado esa afición desmedida al estudio, sin virtud correspondiente, y ambos habían abandonado la Compañía con escándalo. El haber escogido Jerónimo marchar a casa de su madre era prueba de que no quería la Compañía «para ser hijo della», sino «para cobrar alas en ella con el es-

---

[303] Borja a Avellaneda. Roma, 8 marzo 1568. Ibidem 134.

[304] Avellaneda a Borja. Granada, 22 mayo 1568. Ibidem *108* 240.

[305] Plaza a Borja. Granada, 8 enero 1569. Ibidem *109* 241v.

[306] Id. a id. Granada, 28 mayo 1567. Ibidem *105* 325rv. Plaza, no obstante reconocer los defectos de Jerónimo – «ser poco aplicado a mortificación y devoción» –, afirmaba a Borja que todo lo juzgaba «tollerable por parecer que era major el daño que se seguiría en todo este reyno de su mal exemplo», en el caso de dejar la Compañía. El daño sería incalculable. Su salida serviría «para confirmar en el desmayo que se tiene de ayudar a la religión de esta gente [los moriscos], desconfiados que tratan con verdad de ser christianos, que si éste quiebra, como parece que lleva el camino si nuestro Señor no lo remedia, no sé a quién darán crédito». Una de las razones de Borja para animar a Jerónimo a proseguir en su vocación era que ésta era en él «tanto más de estimar quanto a menos personas de su qualidad ha comunicado [nuestro Señor] esse beneficio [la santa vocación]». D. Vázquez (ex comm.) a Benarcama. Roma, 28 febrero 1567. Ibidem *68* 29.

[307] Navarro criticaba la actitud del nuevo provincial Avellaneda a este respecto y pedía a Borja el remedio. Bastaba ver a un joven con afición al estudio o a la predicación para sacarlo de esta ocupación y dedicarlo a otros oficios o probaciones. Era demás propenso a despedirlos no obstante tener hechos los votos de los dos años. Navarro a Borja. 22 julio 1566. Ibidem *103* 350.

tudio para salirse della»[308]. Esta acusación del provincial la negaba Plaza. Jamás nadie había oido decir a Jerónimo cosa semejante, sino todo lo contrario[309].

Borja juzgaba que la vocación de Jerónimo podía haberse salvado. Escribía al provincial en agosto de 1567 que no hubiera llegado al estado en que se encontraba, «si no se le diera tanto estrechado el camino a los principios» y se hubiera hecho «con llaneza» lo que se ordenó de Roma[310]. El rector de Granada, Pedro Navarro, era de la misma opinión. Escribía a Borja en julio de ese mismo año: «si no se despidiera, se hoviera conservado aunque con algún trabajo, y [...] si le hovieran dado estudio, para el qual tenía y tiene buena habilidad, hoviera vivido más quieto y con menos trabajo de los superiores y con menos pesadumbre suya»[311].

Los consultores de Sevilla, por el contrario, habían estado de acuerdo con Avellaneda en el despido de Jerónimo en razón de su falta de virtud sobre la que fundar el estudio, defecto que uno de los consultores que intervinieron

---

[308] Avellaneda a Borja. Córdoba, 23 mayo 1567. Ibidem *105* 299v. Precisamente, «por el decir de las gentes, por ser éste [Jerónimo] natural», que era una de las razones esgrimidas por Plaza para retenerlo en la Compañía, el provincial cambió su orden de despido y propuso la alternativa. Es erróneo concluir que los casos citados por Avellaneda – Gallegos y Fonseca – tengan relación con un pretendido origen morisco de ambos como algunos sostienen. Nace de querer ver en los superiores de la Compañía incomprensión hacia los jesuitas de este origen.

Melchor de Gallegos nacido en Sevilla hacia 1535, habia sido mercader y estudiado algo de gramática y un poco de Sagrada Escritura antes de ser admitido en la Compañía, hacia agosto de 1555. En la Compañía dedicado a los oficios de casa, estudió por su cuenta teología positiva. Destinado al estudio y dimidiados los de teología, se había negado a obedecer en Córdoba y había dado que hacer en Sevilla y Granada, de donde se fugó «insalutato hospite». FG *77/IV* 128-29; Avellaneda a Borja. Sevilla 5 octubre 1566. *Hisp. 104* 155v.

Antonio Fonseca nacido en la villa de la Fuente de Pero Navarro (actual prov. de Cuenca), hacia 1535, fue admitido en la Compañía hacia 1558. Terminada la probación comenzó la teología. Dejó la Compañía en Granada por cuenta propia, en 1565. FG *77/I* 186-87. Avellaneda a Borja. Sevilla 5 octubre 1566. *Hisp. 194* 155v. Fonseca había abandonado la Compañía basado en la opinión de los dominicos, apoyados por Soto, de la no obligación de perpetuidad de los votos simples pronunciados en la Compañía después de los dos años de noviciado. Esta misma razón militaba en favor de la pretension de Benarcama de verse libre de ellos y así lo había hecho notar un dominico a Plaza. Desde el tiempo de Ignacio de Loyola, la tendencia era a no dispensar de ellos en ciertos casos por suponer que su observancia constituía una ayuda para el mismo individuo tentado que se pretendía salvar para la Compañía. Benarcama era un caso más de éstos. Avellaneda a Borja. Córdoba, 23 mayo 1567. Ibidem *105* 299v; Plaza a id. Granada, 28 mayo 1567. Ibidem 325; Navarro a Id. Granada, 18 agosto 1567. Ibidem *106* 258. Para todo el problema de los votos, v. E. OLIVARES S.J., *Los votos de los escolares de la Compañía de Jesús. Su evolución jurídica* (Roma 1961) 92 (BIHSI 19).

[309] Plaza a Borja. Granada, 29 mayo 1567. *Hisp. 105* 325.

[310] Borja a Avellaneda. Roma, 13 agosto 1567. Ibidem *68* 85v. Borja había sido muy claro con el provincial desde el principio de este asunto. No debía haber despedido a Jerónimo, «specialmente sintiéndolo él tanto» y hubiera debido actuar de modo contrario «que quando [Jerónimo] bien lo pidiera [salir de la Compañía] nosotros avíamos de hazerle instancia para que se quedase, y hazerle las raçones que él nos haze». Borja a Avellaneda. Roma, 28 febrero 1567. Ibidem 26v-27. Dos meses más tarde desaprobaba, con la misma claridad, la alternativa propuesta por Avellaneda: «aver puesto a un flaco electión "pornese en un año de noviciado, o vése a casa de su madre", no fue conveniente, pues a un fuerte pusiera esto en aventura de titubear con tentación de yrse, quánto más a uno que con regalos, quando no se pudiesse de otra manera, se devía sustentar en el camino començado de la religión». Id. a id. Roma, 17 abril 1567. Ibidem 48.

[311] Navarro a Borja. Granada, 6 julio 1567. Ibidem *106* 119.

en el caso, el rector de Sevilla Ignacio de Fonseca, había generalizado como existente en la provincia pidiendo su remedio a la Congregación General de 1565[312].

Otro de los consultores, el maestro de novicios Francisco Vásquez, sería claro al respecto. Era testigo de excepción en cierta manera. Su origen judeoconverso lo podría hacer sensible al problema. Su opinión sobre Jerónimo había sido la misma que la expuesta por Avellaneda. Escribía a Borja en mayo de 1567:

> «En todo el tiempo que estuvo [Jerónimo] en la Compañía no procedió (y esto a juicio de todos) conforme a el modo de proceder nuestro, así de parte de ser niño, como de parte de ser regalado y criado en libertad, nunca daba muestra de aplicación a oración, mortificación, obediencia, etc. y, visto que se habían usado muchos medios y no se vía effecto y temiendo que su salud se debilitava de parte apretarle algo y que con el estudio no se mexorava y que asentar más sciencia sobre tan ruin cimiento era cosa peligrosa, pareció a todos se le diese a escoger (si bien me acuerdo porque a ya muchos días) que o volviese a la probación a Sevilla, o se fuese en casa de su madre»[313].

El punto interesante tocado por Vázquez a nivel más personal fue precisamente la circunstancia de tratarse de un morisco. Para él había tenido peso «el ser de esta nación y por consiguiente poder aprovechar». No obstante, también había pesado el cambio producido por la provisión real respecto del uso de la lengua árabe en el reino de Granada. Decía Vázquez: «Pero atento a

---

[312] Fonseca a Borja. Sevilla, 4 abril 1565. Ibidem *102* 157. Decía en el punto 18: «que no se dé estudio a quien no uviere estado en probación y estuviere bien mortificado y así no se vernán a salir quando la Compañía ha gastado con ellos en criallos y dalles estudios y así mesmo no serán después difíciles de governar». Iñigo López de Fonseca, nació en Guadix hacia 1530. Estudió cinco años de cánones y dos de leyes y se graduó de Bachiller en Cánones antes de ser admitido en la Compañía en Salamanca, el 6 agosto 1558. En 1560 pasó a Granada a petición de Don Pedro Guerrero. En 1565 era rector de Sevilla y en 1569 de Córdoba. Hizo la profesión solemne de 3 votos en Sevilla el 20 octubre 1567. En 1572, Borja le nombró maestro de novicios y rector de la casa de probación de Villarejo de Fuentes. De nuevo en Andalucía, segunda vez rector de Sevilla, falleció de pulmonía el 1 diciembre 1577. Mss *Catalogus eorum qui Societatem Iesu ingressi sunt in collegio Salmanticensi ab anno 1554 ad annum 1767* (3 vols. en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca) 1, 12; SANTIVÁÑEZ, *Hist. de la Prov. de Andalucía* passim; ALCÁZAR 2, 374b-75b.

[313] Vázquez a Borja. Sevilla, 21 mayo 1567. *Hisp. 105* 297. Francisco Vázquez nació hacia 1534 en Cebreros (Ávila). El mismo declaraba su origen al P. General Everardo Mercurián: «yo soy hijo de un çapatero pobre ex christianis neothericijs, que es cosa que en España tanto se aborrece» (Montilla, 13 septiembre 1573. Ibidem *119* 113). Admitido en la Compañía en Granada, ya sacerdote, en 1557, hizo la profesión solemne de 4 votos en Montilla el 6 agosto 1570. En 1566, gobernó el colegio de Granada por seis meses, hasta el 25 de junio de este año en que salió para Sevilla. Fue maestro de novicios durante 16 años en Granada, Sevilla y Montilla, de cuyo colegio fue también rector (1571-1579). Borja lo designó visitador de Andalucía. Sustituído en su oficio de maestro de novicios por Gregorio de Mata, en 1579, rigió en Castilla los colegios de Medina del Campo (1580), Salamanca (vicerrector 1581), Santiago (1582). Tuvo destinos en León (1584), Palencia (1587) Salamanca (1590, 1593). De vuelta en Andalucía, era en 1597, rector de Marchena. En 1598, Aquaviva lo designó inspector, en 1599 estaba destinado en Córdoba y en 1600 en Sevilla donde falleció el 27 junio 1603. *HS 41* 418; *Cast. 14; Baet. 8; Hist. Col. Gran.* 104v-105v 180s.DE VALDIVIA, *Hist. de los col. de Castilla* passim (v. nota 168). ASTRAIN 3, passim.

que el rey quitava la lengua, y a quitado la lengua, y lo que hace al negocio es virtud más que palabras y que se tenía alguna sospecha (atento a lo presente) que adelante quebraría no sujetándose como conviene, disimulé»[314].

Esta argumentación dejaba al descubierto una mentalidad propia de la época: la lengua como puro medio de expresión y no como elemento esencial de la estructura mental y cultural de un pueblo.

Reactivación del apostolado en el Albaicín (1567-1569)

Las pragmáticas reales, destinadas a la asimilación, o mejor a la «castellanización» de los moriscos como medio para su reforma espiritual, encontraron seria resistencia por parte morisca y les llevó, en último término, a la rebelión armada. Desde el punto de vista apostólico, la puesta en práctica de las provisiones reales fue acompañada de una intensificación de la evangelización en la que la Compañía colaboró activamente bajo el impulso de Avellaneda, y también como consecuencia del informe de Plaza.

En el otoño de 1567, Avellaneda comenzó la visita del colegio de Granada. El 28 de octubre, fiesta de los santos apóstoles Simón y Judas, con ocasión de la profesión solemne y últimos votos de algunos jesuitas, predicó sobre la necesidad de tomar con empeño la salvación de los naturales. Entre los asistentes a la ceremonia figuraban el arzobispo Guerrero y el presidente Deza con los que departió, en privado, sobre el mismo tema.

El domingo siguiente, 2 de noviembre, el arzobispo reunió a los beneficiados de los moriscos e invitó a Avellaneda a tenerles la plática. Les habló sobre su obligación, por razón del oficio, de procurar la salvación de sus feligreses. El H. Francisco de Herrera, su acompañante, comentaba: «a mí [...], que no tenía la obligación que ellos, me temblaban las carnes oyendo al padre y creo que lo mismo pasó por ellos». Despues de la reunión, no pocos beneficiados expresaron al visitador del arzobispo también uno de los asistentes a la plática, su deseo de renunciar a sus beneficios «pues a tanto peligro estaba su salvación»[315].

El prelado granadino pidió a los jesuitas que excogitasen los medios más conducentes para la evangelización de los moriscos. De acuerdo con el arzobispo, se propusieron y se llevaron a cabo tres medios principales. Catequización de los moriscos más entendidos y respetados de los suyos; el envío a Montilla de los cinco muchachos para perfeccionar estudios; y el destino a la casa del Albaicín de un padre apto para el ministerio con moriscos y de un hermano más para la escuela.

---

[314] *Hisp. 105* 297.

[315] Herrera a Borja. Granada, 31 diciembre 1567. *Hisp. 141* 143. Avellaneda a Borja. Granada, 15 noviembre 1567. Ibidem *107* 178v-179; Francisco de Herrera, nacido en Baeza (Jaén) hacia 1541, ingresó en la Compañía hacia 1561. Hizo la profesión solemne de 3 votos en Sevilla el 2 diciembre 1569. En 1574 estaba en Granada. Al año siguiente fue reprendido por Mercuriano por su libertad en criticar las decisiones de la Inquisición granadina (Mercurián a Bernal. Roma, 12 marzo 1575. *Baet. 1a* 26v). Quizás por esto, en 1575, fue destinado como predicador y confesor a Córdoba, donde falleció el 3 de enero de 1579. *HS 41* 411; *Hisp. 126* 311v; *127* 1.

Todos los domingos por la tarde, a partir del 9 de noviembre, cinco jesuitas del colegio, con sus respectivos compañeros, iban a cinco de las iglesias del Albaicín. No se iba a más por falta de operarios. Uno de éstos era el portugués P. Melchor Cotta, hombre apóstolico pero con inclinación a la vida retirada. Predicaba y confesaba en las cárceles y, los domingos, acudía a dos iglesias del Albaicín para la catequesis a los naturales. Los beneficiados habían invitado previamente a sus respectivas parroquias doce o quince de los moriscos más capaces y estimados de la feligresía. De este modo, cada quince días, se catequizaba, en diez iglesias diferentes, a un grupo reducido de moriscos influyentes. El método empleado, se nos informa, era el usado por los jesuitas en el Japón y China. Se les exponía las verdades de la fe, se les preguntaba sobre su comprensión, se les daba libertad para exponer sus dudas y dificultades que se discutían y se resolvían. También se tenían con ellos conversaciones privadas. Era, en sustancia, el método utilizado anteriormente por Cristóbal Rodríguez en Gandía y Luis de Santander en Aragón.

Avellaneda, por su parte, había querido conocer el problema de cerca. Había predicado a los moriscos en el Albaicín, los había confesado y había conversado en privado con muchos de ellos. Y había llegado a una conclusión: todos los indicios hacían sospechar que, no obstante su bautismo, eran como infieles. «Pone mucha lástima – escribía a Borja – ver estos baptizados con tanta sospecha de infidelidad tan entre cristianos»[316].

Sin embargo, en poco más de dos meses, se notó un resultado espectacular. Se confesaron más de cincuenta, y doce más bajaron a hacerlo en el colegio. Trajeron a confesar a sus mujeres e hijos. Por Navidad de aquel año, 1567, hubo al pie de cien comuniones, cosa inaudita pues, a lo más, comulgaban siete u ocho personas en todo el Albaicín. En parte, porque no se les admitía a la recepción de la Eucaristía por dudarse, con fundamento, de la sinceridad de sus confesiones. Otra cosa jamás usada entre ellos: cinco se confesaron de herejía, in foro conscientiae, con el arzobispo.

Los beneficiados, según testimonio de Avellaneda, entorpecían el progreso del fruto apostólico con su inveterada desconfianza hacia los moriscos y se admiraban de lo que etaba ocurriendo: el gran amor mostrado a los jesuitas, la alegría con que los visitaban, se confesaban con ellos y oían sus sermones. Los moriscos pedían permiso a sus beneficiados para que no los multasen por no acudir a sus iglesias respectivas.

Por parte de los moriscos principales hubo una petición que podría haber hecho sospechar si no fuera por tantas muestras positivas dadas hasta el momento. Avellaneda y Plaza formaban una de las parejas que iban a cate-

---

[316] Avellaneda a Borja. Granada, 15 enero 1568. *Hisp. 108* 22rv; Melchor Cotta, nacido en Leiría (Portugal) hacia 1526, fue admitido en la Compañía en Évora el 7 febrero 1545 y estudió en Coimbra durante más de 11 años. Ordenado sacerdote hacia 1555, tuvo destinos en Évora, Lisboa, Coimbra, Braga y Oporto. Estuvo en Roma y en Cerdeña, de donde volvió a Portugal en 1566 y de aquí a Granada en 1567. En 1569, marchó a Italia y en 1570 estaba en Valencia. Finalmente pasó a la Cartuja. FG *77* 125-26. *Lus. 42* passim. *Chronicon* 4-6 passim; *Borgia* 4, 6 9 364; 5, 122 344.

quizarles al Albaicín. El domingo 11 de enero, por la tarde, terminada la catequesis en la iglesia colegial de San Salvador, se levantó el principal de los moriscos asistentes y les pidió, en nombre propio y en el de todos, que intercedieran ambos con el arzobispo para que les alcanzase del rey un perdón general y que la Inquisición no los castigase por las faltas pasadas, aunque les confiscasen los bienes por las futuras. Querían ser buenos cristianos en lo porvenir.

El arzobispo se alegró de la petición. Lo deseaba hacía tiempo. En realidad los moriscos venían haciéndola desde 1537 y repitiéndola por todos los medios y utilizando todas las influencias posibles en numerosas ocasiones. No se les había concedido porque, entre otras claúsulas que parecían exorbitantes, solicitaban la gracia de no padecer confiscación de bienes por la Inquisición en caso de reincidencia. Concederles la petición equivalía a garantizarles la impunidad.

En cuanto a los muchachos que se educaban en la casa del Albaicín, fueron a Montilla en otoño de 1567, para terminar su gramática y latinidad. Al año siguiente serían enviados a Córdoba para estudiar Artes. En su lugar, se admitieron en el Albaicín otros cinco muchachos huérfanos. El arzobispo se hizo cargo del mantenimiento de unos y de otros.

A la vista de los resultados, tanto el arzobispo como el presidente, rogaron repetidamente a Avellaneda que permaneciese en Granada trabajando en la instrucción cristiana de los naturales. El prelado le pidió, además, que la Congregación Provincial, que debía celebrarse en primavera con vistas a la Congregación de Procuradores en Roma, se tuviera en Granada y que, entre los otros puntos, se tratase éste del apostolado morisco[317].

Avellaneda condescendió con el deseo del arzobispo. La Congregación Provincial se celebró en Granada del 6 al 18 de mayo de 1568. El jueves 13, se trató en la Congregación de los medios para ayudar a los moriscos y se aprobaron dos decretos: el 13 y el 14. En el primero, se decidió, «communi consensu» que se aceptase *ad tempus* el colegio de San Miguel por ser éste «un buen medio para la ayuda spiritual desta gente tan necesitada» y que, para ello, se solicitase la facultad del Padre General. El segundo, el decreto 14, trataba de la conveniencia de aceptar lo que se fuera dando, poco a poco, para la fundación de la casa del Albaicín, dado que la Compañía habitaba una casa alquilada, pagada por el arzobispo, y la presencia de los jesuitas, en el barrio, constituía un «gran medio para la redución de aquella gente». Para ello, se decretó, también «communi consensu», pedir facultad al General[318].

Por su parte, el presidente don Pedro de Deza acudió por el mismo tiempo, a Borja pidiéndole que la Compañía aceptara la dirección del colegio de San Miguel. Una de las claúsulas de la pragmática real sobre el uso de la lengua castellana, por parte de los moriscos, y la prohibición de usar la algara-

---

[317] Avellaneda a Borja. Granada, 15 enero 1568. *Hisp. 108* 22rv; Id. a id. Ibidem, 29 enero 1568. Ibidem 42v; SACCHINI III, V, 159, p. 238.

[318] *Cong. 41* 127v 135v 290v; ASTRAIN 2, 281.

bía, obligatoria a partir del tercer año de su promulgación, era el establecimiento de escuelas especiales en todo el reino granadino para la enseñanza de la doctrina y del castellano a los hijos de los moriscos. Parecía éste el medio más expeditivo y rápido para la instrucción cristiana de los moriscos y el aprendizaje del castellano como lengua hablada y escrita. El colegio de San Miguel, en el plan del presidente, debía ser el modelo de las demás escuelas de moriscos. Nadie mejor que los jesuitas, con su celo y experiencia, podía hacerse cargo de él[319].

Días más tarde, el 31 de mayo, el arzobispo insistía, una vez más, a Borja para que la Compañía se hiciese cargo del colegio de San Miguel. Afirmaba entre otras cosas: «Si no fuera por lo mucho que estos padres de la Compañía, hijos de V.P., me ayudan en este ministerio de la evangelización de los cristianos nuevos de moros, yo creo habría ya desfallecido y cansádome». Para cumplir con esta obligación, «la mayor» a su juicio, le había parecido siempre «muy substancial», entre otros medios, el que la Compañía se encargase de este colegio. Bastaban «dos padres que los doctrinasen y criasen su virtud [...] y un hermano que sirviese de portero, a manera, según lo que he oido del colegio Germano de Roma». Para letras, había suficientes y buenos maestros en las escuelas y en la Universidad junto al colegio. El prelado instaba al Padre General a aceptar su propuesta como «obra muy del servicio de nuestro Señor, y bien de este reino y propia de la Compañía y conforme a su Instituto». No sería aventurado ver detrás de esta fraseología a los mismos jesuitas, entre ellos al consejero de Don Pedro Guerrero, Juan de la Plaza[320].

No obstante los postulados de la Congregación Provincial y de las instancias de Deza y de Guerrero, Borja se excusó de aceptar la superintendencia del colegio de San Miguel. Basaba su negativa tanto en la analogía con la prohibición de la Congregación General 2ª de tomar el cargo de los seminarios para eclesiásticos mandados establecer en los obispados por el Concilio de Trento, como en la misma experiencia de la Compañía que no obtenía «tanto fructo spiritual deste ministerio [superintendencia de los seminarios] como de los otros en que se ocupa». Con todo, Borja ofrecía a Deza la ayuda de la Compañía a los encargados de regir el colegio con la instrucción y enseñanza de la doctrina cristiana y con su consejo. Este era el servicio que la Compañía prestaba en la casa de los catecúmenos de Roma con la anuencia y aprobación del papa Pio V que, en un principio, había querido encargar a la Compañía de su gobierno[321].

En cuanto a la posible fundación de la casa del Albaicín, la respuesta de Borja fue similar. La Compañía no debía aceptarla para sí, ni para tener cargo de ella, ni de su renta. Si alguno quisiera dejar como obra pía alguna ayu-

---

[319] *Borgia* 4, 606-8.

[320] J. LÓPEZ MARTÍN, *Don Pedro Guerrero, Epistolario y documentación*. Anthologica Annua 21 (1974) 249-52, 400-01.

[321] Borja a Deza. Roma, 4 octubre 1568. *Hisp. 68* 165; Congregación General II, cap. 2, d. 18, can. 13: *Institutum* 2, 198.

da para sustentar y doctrinar a los moriscos, la Compañía podía favorecer esa obra y llevarla con consejo y facultad del ordinario[322].

Con estas respuestas quedaba clara la mente de Borja en este apostolado concreto con los moriscos. No juzgaba oportuno que la Compañía lo llevase como cosa propia y estable sino sólo al modo de una misión encargada por el arzobispo.

El prelado granadino, por sugerencia de los jesuitas a quienes se la encargó, fundó a fines de 1568 una cofradía para los moriscos del Albaicín bajo la advocación de la «Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora». La cofradía radicaba en la iglesia de San Bartolomé, asignada a la Compañía de Jesús y fue solemnemente inaugurada con una misa cantada celebrada por Avellaneda. Para primeros del año 1569, había ya veinte cofrades. Entre los capítulos de las constituciones redactadas por el arzobispo se encontraba la obligación de confesar una vez al mes, y oir misa, doctrina y sermón los domingo y fiestas.

Para Avellaneda, como para los restantes jesuitas de Granada, las pragmáticas reales ayudaban mucho a conseguir el fruto pretendido. Se notaba y esperaba «gran reformación» en los moriscos, no solo en lo interior sino también en lo exterior. Muchas cosas que antes las hacían a la morisca las hacían ya a la castellana. El P. Albotodo era el principal instrumento de esta transformación. El presidente había encargado a Albotodo y al canónigo de San Salvador Alonso de Orozco, la distribución de vestidos a las mujeres pobres y había arbitrado para ello mil ducados. El cambio de hábito se exigía con mucho rigor[323].

Alzamiento de los moriscos granadinos (1568-1570)

Los jesuitas colaborando activamente en la ejecución de las pragmáticas reales contribuyeron, sin percatarse, a exasperar los ánimos de muchos moriscos. Es curioso observar que, en un mismo documento, se afirme en una línea: «paresce y va el negocio [de la ejecución de las pragmáticas] tan próspero que, en breve, esperamos gran reformación de todos ellos [moriscos]» y a renglón seguido se dé cuenta de la rebelión armada de los «zeladores de Mahomath [sic]» con ocasión de las mismas pragmáticas. Que se hable de tempestad levantada «de súbito» en medio de «esta quietud y prosperidad» y, al mismo tiempo, se reconozca que de algún tiempo a esa parte se tenían ya sospechas de la trama[324].

Esta actitud de confianza en la política integradora, o castellanizadora, era tanto más de extrañar cuanto que los jesuitas estaban al tanto de los movimientos de rebeldía contra ella por parte morisca.

De hecho, estuvieron informados de la rebelión preparada para el Jueves Santo de 1568 que fue abortada. Poco más tarde tuvieron conocimiento

---

[322] *Congr. 41* 134v.

[323] Relación anual 1568. Granada, 10 enero 1569. *Hisp. 141* 196v; *Hist. Col. Gran.* 74-5.

[324] Relación anual 1568. Granada, 10 enero 1569. *Hisp. 141* 196v-97; Era la opinión común. MÁRMOL llama a la pragmática «sancta y buena» 175 (v. nota 198).

de unas cartas interceptadas en las que los moriscos de Granada solicitaban ayuda a Berbería contra los agravios y malos tratos que padecían de parte de los cristianos viejos, cada vez más insufribles. En ellas se atacaba duramente a los jesuitas y, en especial, al P. Juan de Albotodo. Tampoco se ocultó a los jesuitas el incremento del número de monfíes, o salteadores moriscos, que pululaban sobre todo por la región de Guadix[325]. Finalmente el miércoles 22 de diciembre, tres días antes de los acontecimientos, un morisco buen cristiano, Maese Francisco Abenedem, informó al P. Albotodo y al superintendente del colegio Juan de la Plaza de los rumores del alzamiento que se fraguaba en el Albaicín para la Nochebuena.

Plaza comunicó estas noticias a las autoridades granadinas. El corregidor de la ciudad Juan Rodríguez de Villafuerte, el primero en ser informado el mismo miércoles, fue el que dió más crédito al aviso y montó personalmente la guardia con 50 hombres en la plaza de Bib el-Bonut del Albaicín durante la noche del jueves 23 y la del viernes 24. En esta noche, la Nochebuena, se produjo en las Alpujarras el estallido del anunciado levantamiento, pero no en el Albaicín que quedó a la expectativa.

Las fuentes jesuiticas narran por extenso la sublevación de los moriscos granadinos y guerra subsiguiente, pero este argumento es conocido e incide sólo tangencialmente en el objeto del presente trabajo. Baste indicar aquellos puntos que afectaron más directamente la acción apostólica de la Compañía.

Entre las 3 y 4 de la madrugada del domingo 26 de diciembre, más de un centenar de sublevados, monfíes en su mayoría, con bandera y trompeta capitaneados por Fárax Abenfárax irrumpieron en el Albaicín. En nombre de Mahoma convocaron a la lucha por la libertad. Durante hora y media recorrieron el barrio. Llegados a la casa de la Compañía, golpearon la puerta, rasgaron un IHS fijado en ella y derribaron la cruz de palo de encima de la puerta, pidiendo a voces la entrega del «traidor» Albotodo. Después de cometer desmanes y matar a un centinela y herir a otros dos de los cuatro que se hallaban de guardia, subieron a un altozano que dominaba el Albaicín a la espera de los convocados. Al alba, bajaron de nuevo y, después de repetir el pregón por tres veces, tocaron a retirada y salieron del Albaicín por un portillo de la cerca.

El mismo domingo 26, hacia las tres de la tarde, salió el marqués de Mondéjar con la gente que pudo reunir en persecución de los alzados. Volvió al anochecer sin conseguir su objetivo de darles alcance. Una semana más tarde, el lunes 3 de enero, salía de nuevo Mondéjar con un improvisado ejército de unos 3.000 hombres. A instancias del arzobispo y del marqués, y por juzgarlo los jesuitas conveniente, el martes 4 por la mañana, salieron del colegio los PP. Pedro Navarro como confesor de Mondéjar, Diego de Santacruz y Pedro Muñoz con los HH. Francisco Rodríguez y Juan de Arana para ofrecer su ayuda espiritual y material en el real.

---

[325] *Borgia* 5, 32-4; MÁRMOL 174-80; D. HURTADO DE MENDOZA, *Guerra de Granada hecha por el rey de España Felipe II contra los moriscos de aquel reino sus rebeldes*. Biblioteca de Autores Españoles. Historiadores de sucesos particulares (Madrid 1858) 76-8.

El P. Santacruz regresó a Granada veinte días después quedando los otros dedicados a la predicación, administración de sacramentos y atención de enfermos y heridos que los hermanos recogían traían a cuestas al real, curaban y preparaban para la recepción de los sacramentos.

El 10 de abril, víspera de Pascua de Resurrección, volvía Mondéjar a Granada con Navarro en su compañía. El P. Muñoz y el H. Rodríguez habían vuelto enfermos la semana anterior acompañados del H. Arana. Rodríguez falleció el 6 de abril[326].

Otros dos jesuitas ejercieron su ministerio en el campo de Don Juan de Austria. El P. Juan Legaz en el llamado Tercio de Francia donde servía de capellán desde noviembre de 1569. El mismo don Juan de Austria pidió, en julio de este año 1570, otro jesuita para ayudar al anterior. Del colegio se envió al P. Julián de Oviedo que ya había estado algún tiempo en campaña[327].

---

[326] Plaza a Borja. Granada, 13 enero 1569. Citado en ALCÁZAR 2, 260-61; Id. a id. Ibidem 10 mayo 1569. *Hisp. 110* 287; Navarro a id. Ibidem, 10 julio 1569. *Borgia* 5, 122 128-29; MÁRMOL 182-83; La correspondencia de las casas de la Compañía de España con Roma en este tiempo abunda en noticias sobre la sublevación y güerra de los moriscos granadinos. Pero las fuentes fundamentales son: Gaspar de Aranda (ex comm.) a Borja. Granada, 26 febrero y 15 marzo 1569. *Borgia* 5, 31-54 (y la continuación, fechada en 31 de julio, cuyo traslado se copia en *Hist. Col. Gran.* 136v-49v, inédito); Navarro a Borja. Granada, 10 julio 1569. *Borgia* 5, 122-29. Relación anual 1569. Granada, 3 enero 1570. *Hisp. 141* 257-59: SACCHINI III, V, 154-79, pp. 237-41 y ALCÁZAR 2, 259-66, fundados ambos autores en documentos originales, algunos de ellos perdidos, ofrecen un resumen. Mármol y Hurtado de Mendoza describen los sucesos con amplitud. Un buen estudio CARO BAROJA, *Los moriscos* 172-73 175-201; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT cap. 2, 35-56. Jesuitas en la campaña del Marqués de Mondéjar (3 enero-10 abril 1569): Pedro Navarro, confesor del marqués y superior de la misión castrense de la Compañía. Véanse datos biográficos en GRIFFIN, *A Curious Document* 66-7 (v. nota 197).

Diego de Santa Cruz, nacido en Granada hacia 1518, ordenado sacerdote en 1543, era discípulo del Maestro Juan de Ávila quien le envió a Évora, en 1547. El 25 septiembre 1550, fue recibido en la Compañía en Coimbra. En 1553 estaba en el colegio de San Antón de Lisboa. Se dedicó un tiempo a la enseñanza de los niños, con cuyo motivo escribió una *Exhortación para tener cuidado de los niños y encaminarlos a Dios* (BL *Add 20.915* 280ss.), pero su principal ministerio fue la predicación y las misiones populares. Estuvo destinado en los diversos colegios de Portugal. En España también recorrió diversas provincias y casas. Murió muy anciano en Caravaca (Murcia) el 9 septiembre 1594. *HS 41* 410; ALCÁZAR 2, 262; SALA BALUST 76-6 y passim. GRIFFIN, *A Curious Document* 66.

Pedro Muñoz, nacido en Santa Marta (Badajoz) hacia 1534, fue admitido en la Compañía en 1564. En 1573 se encontraba en Sevilla donde falleció el 1 diciembre 1579. *HS 41* 422; J. FEJÉR, *Defuncti primi saeculi Societatis Iesu 1540-1640* (Roma 1982) II 158.

Francisco Rodríguez, nacido hacia 1549 en Sevilla, donde fue admitido en la Compañía en 1568. Vino a Granada en el verano de este último año al declararse la peste en Sevilla. Murió el 6 abril 1569 aún novicio y estudiante de Teología. Avellaneda a Borja. Granada 23 septiembre 1568. *Hisp. 109* 58; *Borgia* 5, 31 129; Relación anual 1569. Granada, 3 enero 1570. *Hisp. 141* 257; *Hist. Col. Gran.* 150 171; *Centurias* 1, 89 (v. nota 144).

Juan de Arana (Harana), nació hacia 1539 en Oñate, o en Granada. Ingresó en la Compañía en Granada hacia 1555. Ejerció diversos oficios en los colegios de la Compañía en Andalucía. Falleció en Trigueros (Huelva) el 14 noviembre 1577. FG *77/I*, 54 55; FEJÉR II 105.

[327] Plaza a Borja. Granada, 28 julio 1570. *Hisp. 114* 316. Jesuitas en el ejército de Don Juan de Austria: Juan Legaz, navarro, nacido hacia 1535 en Ochagavia, en el valle de Salazar cerca de Roncesvalles. Fue admitido en la Compañía en Valencia, en febrero de 1557. Pasó a la provincia de Toledo, al ser asignado a esta provincia el colegio de Murcia donde enseñaba latinidad. En

Además de los mencionados, estuvieron en la guerra ejerciendo el ministerio, en un tiempo o en otro, el P. Juan Bautista y el alpujarreño. Tomás de Enciso, estudiante de teología. Otros actuaron de enlaces entre el colegio y los jesuitas en campaña. Entre ellos, el H. Juan López que dejó fama por su acción de armas en el puerto de la Ragua en defensa de los jesuitas enfermos, P. Pedro Muñoz y H. Francisco Rodríguez, a los que acompañaba junto con el H. Juan de Arana.

Venían con la escolta que conducía una numerosa columna de gente enferma y herida con los bagajes. El H. López caminaba a pie sosteniendo al P. Muñoz en su cabalgadura. Al llegar al dicho puerto, les salió una banda de moriscos que hicieron grandes estragos en la columna produciendo numerosos muertos. Los soldados de escolta se desbandaron y huyeron, no obstante superar a los moriscos en número de uno a cien, cifra evidentemente exagerada. López arrebató la espada a uno de los soldados, animó a tres o cuatro de éstos a seguirle, se lanzó al ataque y puso en fuga a los moriscos. Al anochecer la columna pudo llegar sin nuevos incidentes a la fortaleza de La Calahorra[328].

Expedición naval

Con las galeras del mando de Luis de Requesens, vinieron de Italia el P. Cristóbal Rodríguez con otro padre, el zaragozano Miguel Spes, y dos her-

---

noviembre de 1569, el Consejo de Guerra solicitó al provincial de Toledo un jesuita para la atención espiritual del tercio de 4.000 hombres formado para el socorro de Carlos IX de Francia contra los hugonotes. Señalado Legaz con un hermano como compañero, el tercio fue destinado a Granada a las órdenes de Don Juan de Austria. Éste envió a Legaz a Córdoba para informar a Felipe II del curso de la guerra y tratar de la reforma de costumbres en el ejército. Concluida la guerra, el rey le ofreció el obispado de Córdoba o cualquier otro de su agrado, a lo que Legaz resistió con eficacia. Gobernó varios colegios en la provincia de Toledo y, en la de Andalucía, el de Córdoba (1572-1574). Hizo su profesión solemne de 4 votos en Oropesa (Toledo) el 1 enero 1571. Falleció en Toledo el 4 diciembre 1591. FG *77/III* 168-69; *Tolet. 1* 69v; *12* y *21/I* passim; *Hisp. 112* 159; SACCHINI III, V, 169, p. 240; ALCÁZAR 2, 261b-63b 637b y passim; MÁRMOL 356.

Julián de Oviedo, nacido en Almagro (Ciudad Real) hacia 1517, era sacerdote al ser recibido en la Compañía, en Granada, hacia 1559. Fue una de las vocaciones de Bautista Sánchez. Falleció en Granada el 15 marzo 1579. *HS 41* 410; *Hist. Col. Gran.* 54-7 177; ALCÁZAR 2, 435b.

[328] *Hist. Col. Gran.* 150-51 171. Juan Baptista, natural de Ubeda, había terminado sus estudios de teología antes de ser recibido en la Compañía hacia 1567, en Granada, donde murió el 30 noviembre 1569, acabado su noviciado. Relación anual 1569. Granada, 3 enero 1570. *Hisp. 141* 257; *Hist. Col. Gran.* 171.

Tomás de Enciso, v. nota 79.

Juan López, nació en Barajas (en la actual prov. de Madrid), hacia 1528. Albañil de oficio, fue recibido en la Compañía en Granada hacia 1558. Hombre de carácter violento, salía en defensa del prójimo, pero con métodos ajenos a la mansedumbre evangélica. Despedido de la Compañía hacia 1575, sentó plaza de soldado en los tercios de Flandes donde luchó. En 1596, volvió a Sevilla al amparo de la Compañía. No se accedió a su solicitud de readmisión, pero se le recibió en la casa profesa, como empleado, en la que falleció en 1599 y en cuya Iglesia fue enterrado. FG *77/III* 179; SANTIVÁÑEZ, *Hist. de la Prov. de Andalucía.* 2, 222 245 3, 599-603 4, 359.

manos, el andaluz Alfonso Bravo y el castellano Francisco de Briones. Ejercieron su ministerio en las galeras y, en la jornada del costoso asalto al Peñón de Frigiliana, atendieron a los muertos y heridos en los hospitales de campaña y en Málaga, a donde fueron trasladados 700 de estos últimos. Según noticias del P. Melchor Cotta desde Málaga, de cerca de 1.000 bajas de la jornada, los muertos no habían llegado a 200 en vez de los 400 que se dijo en un principio. Con todo la historia del colegio granadino comentaba: «todavía ha dado lástima, si no por la cantidad, a lo menos por la calidad que eran de los soldados viejos de Italia». A fines de año los jesuitas de la misión naval regresaron a Italia en las galeras del mando de Alvaro de Bazán[329].

Clausura de la casa del Albaicín

Como consecuencia del alzamiento y guerra civil, la población morisca del Albaicín, no obstante no haberse sumado a la revuelta como se temía, fue objeto de continua sospecha y odio por parte de los cristianos viejos.

El 3 de enero de 1569, el mismo día en que salió Mondéjar a campaña, sin fundamento según las fuentes de la Compañía, se produjo en la ciudad un serio alboroto ante los rumores de un supuesto levantamiento del Albaicín, al parecer inventados y esparcidos intencionadamente por los mismos cristianos viejos para entrar a saco en el barrio que era lo que más deseaban, asesinaron a más de una docena de moriscos golpeándoles en la cabeza, según costumbre en ocasiones semejantes[330].

Pocos días después de este lamentable episodio, Juan de la Plaza mostraba todavía sus esperanzas de progreso espiritual entre los principales del barrio. «El negocio del Albaicín de los cofrades – escribía a Borja – yua muy

---

[329] *Pol. Compl.* 2, 74-6; SACCHINI II, V, 171-79, p. 240-41; *Hist. Col. Gran.* 144-45. Jesuitas en la Armada de Requesens: Cristóbal Rodríguez, superior (véase nota 103).

Miguel Spes, nacido en Zaragoza, hacia 1532, fue admitido en la Compañía por Ignacio de Loyola en Roma en septiembre 1553 y enviado a Palermo para hacer su noviciado. Tenía ya la primera tonsura y en octubre 1559 recibió la ordenación sacerdotal en Génova. Estuvo destinado en varios colegios en Italia. Después de esta misión quedó en Génova. Salió de la Compañía hacia 1574. SCADUTO, *Catalogo* 140 (v. nota 97).

Alfonso Bravo nació en Trigueros (Huelva), hacia 1540. Fue admitido por Ignacio de Loyola en Roma el 20 de julio de 1554. Estuvo destinado en la misión de Egipto (1561-63) y en Lepanto (1571). Salió de la Compañía el 7 julio 1576. SCADUTO, *Catalogo* 21; *Borgia* 3, 666; *Nadal* 3, 654; *Salmeron* 2, passim.

Francisco de Briones, nacido hacia 1539 en Valdeolivas (Cuenca), fue admitido en la Compañía en Valladolid en septiembre 1554. Hizo sus dos años de noviciado en Alcalá y pronunció sus votos ante Borja a quien acompañó casi otros dos años en Portugal, Plasencia, Valladolid y Simancas. Hacia 1558 pasó a Segovia, donde se encontraba en 1562 como ayudante del procurador. En 1567 pasó al colegio Romano como sotoministro, y estudiante en la 3ª clase de gramática que continuó en el colegio Germánico, en 1568. En 1570, proseguía el estudio de gramática en el colegio Romano. Estimado por Don Juan de Austria, fue asignado, de nuevo, como compañero de Cristóbal Rodríguez para las expediciones navales de Lepanto (1571), Meditarráneo Oriental (1572) y Túnez (1573) y del P. Rafael Fabrica en la de la Goleta (1574). En 1576, estudiaba en Salamanca ordenado ya de subdiácono. En 1587, era ya sacerdote, estaba en Santiago de Compostela, en 1593 estaba en Segovia y, en 1594, en Plasencia como confesor. Falleció en Madrid el 1 de enero de 1596. FG *77/II* 80; *HS 41* 106; *Rom. 78B; Cast. 13* y *14; Tolet. 12/Ia* y *21*; SCADUTO, *Catalogo* 22; *Borgia* 5, 54, 618s, 702; *Salmeron* 2, passim.

[330] *Borgia* 5, 38-9.

próspero». No obstante «este alboroto», no había perdido la confianza de «salir con ganancia» una vez asentada la revuelta. Pero no ocultaba sus temores: «el mayor peligro y miedo» provenía de la misma población del Albaicín, si ésta se levantaba. Los jesuitas estaban al tanto de los proyectos de deportación: «si no nos matan antes – afirmaba Plaza – creo que serán muy raros los que quedarán dellos [moriscos] en este reyno si quedaran vivos»[331].

A mediados de febrero se hizo un registro general en el Albaicín en busca de armas y de gente sospechosa. Se detuvo un buen número de los más principales y ricos del barrio por sospechas de estar implicados en el alzamiento, y otros procedentes de otras partes del reino, por carecer en la ciudad de domicilio legal.

La mayoría de estos detenidos moriría en la matanza de la cárcel de la Chancillería perpetrada, en la noche del 16 al 17 de marzo de 1569, por mano de los cristianos viejos presos a quienes el carcelero proporcionó armas con el pretexto de un supuesto motín. Entre los moriscos murieron también buenos cristianos, entre ellos Maese Francisco el que había dado aviso de los rumores de la proyectada sublevación[332].

Ante los avances de la rebelión y la inactividad de las tropas, fue creciendo la inquietud en Granada y se creyó en la posibilidad de un golpe preparado en el Albaicín para la noche de San Juan contra la Alhambra en conjunción con las tropas de Abén Humeya mandadas por Girón. La junta de guerra de Granada decidió el desalojo del Albaicín y la deportación de su población adulta masculina.

El 23 de junio por la mañana, al son de doce cajas y trompetas, se dió un pregón en el Albaicín conminando a salir de Granada antes de las 4 de la tarde, so pena de la vida, a todos los varones mayores de 12 años y menores de 60. El pánico cundió y se negaron los moriscos a salir de sus casas por temor a una matanza. El P. Albotodo intercedió por ellos ante el Presidente Pedro de Deza quien dió su palabra por escrito asegurándoles las vidas. Pero al no bastar estas promesas por venir de quien venían, don Juan de Austria ordenó por nuevo pregón que se recogieran en sus parroquias respectivas para pasar allí la noche con guardias a la puerta y los puso bajo la protección real.

El 24 de junio fueron trasladados de la mayoría de las parroquias al hospital real. El 30 de este mes y el 1º de julio salieron escoltados hacia diversos puntos de Andalucía y Castilla. Quedaron, además de los ancianos, mujeres y niños, los oficiales necesarios para los servicios de la ciudad[333].

---

[331] Plaza a Borja. Granada, 8 enero 1569. *Hisp. 109* 242. Para los proyectos de deportación, véase VINCENT, *Andalucía* 219-20.

[332] Cámara a Borja. Granada, 20 mayo 1569. *Hisp. 110* 313; *Hist. Col. Gran.* 137-38; MÁRMOL 252-53; HURTADO DE MENDOZA 88; CARO BAROJA, *Los moriscos* 92 n. 61 193.

[333] *Hist. Col. Gran.* 143rv 145-46v 151; MÁRMOL 277-78; HURTADO DE MENDOZA 92; CARO BAROJA, *Los moriscos* 197. La *Hist. Col. Gran.* (145v) daba el número de 4 ó 5.000 deportados del Albaicín, cifra que coincide con las estudiadas por DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 54 n. 47; VINCENT, *Andalucía* 145. HURTADO DE MENDOZA (92) los reducía a 3.500.

La casa de la Compañía en el Albaicín, fundada expresamente para el apostolado con esta población ahora deportada y dispersa, no tenía ya objeto. Consultado el arzobispo, la casa se cerró y los jesuitas bajaron al colegio. Era el mes de julio de 1569, exactamente a los diez años de su fundación[334].

Postura de los jesuitas frente a los acontecimientos

No se puede hablar propiamente de una postura «oficial» de la Compañía frente a los sucesos del reino de Granada, pero la correspondencia con Borja abre un campo a un posible estudio de actitudes y mentalidades. Se puede afirmar después de una primera lectura de los textos que, mientras se condena abiertamente la rebelión contra el soberano, la apostasía religiosa que la acompañaba y los excesos cometidos en los primeros momentos por los «moros» contra los «cristianos», se critican también ciertas actuaciones de la parte cristiana y se muestra cierta simpatía por los «moriscos» no sublevados y cierta indulgencia respecto a algunas acciones de guerra por parte de los «moros».

Pedro Navarro se declaró decididamente a favor del marqués de Mondéjar en su actitud respecto de la guerra y en su conflicto con el presidente y oidores de la Chancillería y los regidores de la ciudad por ese motivo. Aprobó la política moderada del marqués y lo defendió contra las acusaciones de connivencia con los sublevados que pesaban sobre él. Creídas éstas y aceptadas en un principio por «todos o casi todos los de esta ciudad y toda la Andaluzía y Castilla y España y fuera de España, quando entró [Mondéjar] aquí en Granada la víspera de Pascua de Resurrección no faltaua sino apredealle», escribía Navarro a Borja[335].

Según Navarro, testigo de los hechos, todas las acusaciones eran contrarias a la verdad y falso testimonio de los soldados y gente del marqués en venganza de la disciplina impuesta por éste a la tropa para impedir y castigar arbitrariedades y desmanes de la soldadesca y de algunos capitanes que irritaban a los moriscos y provocaban su reacción defensiva. Contra toda orden y bando y no obstante los medios puestos para evitarlo, los soldados entraban a saco en los pueblos y lugares moriscos bajo salvaguardia real concedida por el marqués, robaban, se llevaban las mujeres e hijas de los moriscos y cometían toda suerte de tropelías. Citaba Navarro en concreto el caso de Jubiles, donde los moriscos comenzaron a entregarse a la merced del rey. Los soldados de Mondéjar asesinaron 500 ó 600 de las 1.000 moriscas entregadas en rehenes al rey, después de entregar las 500 ó 600 cautivas cristianas a quienes habían respetado en virtud del bando de Fernando de Válor. Este desde el comienzo de la sublevación, había prohibido a los suyos hacer daño alguno a las mujeres cristianas. La vuelta a las armas después de estos hechos las juzga Navarro como defensa propia por parte morisca.

334 Relación anual 1569. Granada, 3 enero 1570. *Hisp. 141* 257; *Hist. Col. Gran.* 151-52.

335 Navarro a Borja. Granada, 10 julio 1569. *Borgia* 5, 126 127. Para los conflictos entre el presidente de la Chancillería Pedro de Deza y el Marqués de Mondéjar, CARO BAROJA, *Los moriscos* 149-60 y DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 148-49.

La crítica del modo de sofocar la rebelión y de llevar la guerra es común a los jesuitas que escriben desde Granada, así como su condena sin paliativos de los desmanes y vicios de las tropas «cristianas». Con una visión providencialista,los desastres y derrotas que sufrieron éstas los juzgan castigo de los muchos pecados[336].

Alonso de la Cámara se mostraba crítico de los sucesos de la Chancillería y del proyectado desalojo del Albaicín y del envío de sus habitantes a pueblos de cristianos viejos. En el primer caso, se ponía del lado de quienes «bien sentían» a los que «dió harta pena ver tantos muertos, diciendo que se querían levantar estando presos y bien cerrados en la cárcel y calaboço». En cuanto al desalojo del Albaicín, del que se venía hablando tiempo atrás, Cámara aceptaba su posibilidad como medida de seguridad dadas las sospechas de ser «algunos [...] et inimici domestici et lupi sub pele [sic] ovina», pero juzgaba que debía ser sólo «ad tempus» y no dudaba en afirmar que «ay muchos de ellos muy buenos christianos» con los que se podía contar. Es clara, en este caso, la oposición entre *algunos* y *muchos*[337].

Al producirse el desalojo el 24 de junio, el autor de la historia manuscrita del colegio de Granada narra con abierta simpatía – en el sentido primigenio de la palabra – las conmovedoras escenas de la separación familiar y las lamentaciones de las moriscas al despedirse de sus maridos e hijos que, estas son sus palabras, «nos causaron harto sentimiento a los que de nuestra casa los oíamos»[338].

Balance de los resultados

Por falta de documentación es aventurado juzgar hasta qué punto la presencia de los jesuitas entre la población morisca del Albaicín durante una década y la intensificación del apostolado con motivo de las pragmáticas reales, en especial con los notables de la comunidad, influyó en no haberse sumado éstos al alzamiento[339].

---

[336] *Borgia* 5, 37 126-27.

[337] Cámara a Borja. Granada, 20 mayo 1569. *Hisp. 110* 313v. Alonso de la Cámara nació en Villar del Río (Soria), hacia 1528. Tenía un hermano en la Compañía, Gil del Villar. Recibido en la Compañía en Alcalá, en marzo de 1554, fue enviado a Córdoba. Tuvo destinos en Granada y Sevilla. El 1 noviembre 1572, hizo su profesión solemne de 3 votos en Marchena, donde trascurrió la mayor parte de su vida, 25 años, como ministro, procurador y confesor y donde falleció el 11 junio 1595. FG *77/I* 38rv; *Baet. 8; Centurias* 2, 3.

[338] *Hist. Col. Gran.* 146. Estos eran también los sentimientos expresados por HURTADO DE MENDOZA 92.

[339] Sería interesante investigar la razón por la que Maese Francisco Abenedem que, según Mármol, era uno de los principales conjurados y, según las fuentes de la Compañía, era muy buen cristiano, descubrió a Albotodo, como oido de otros, la existencia de la confabulación. Domínguez Ortiz-Vincent dan entre otras causas la cohabitación en el barrio y la convivencia en el trabajo y los vínculos de linaje. Insinúan, en el caso de Guadix y Baza, el aspecto religioso. Pensamos que éste tuvo su influjo también en el Albaicín y que posiblemente hubo un conflicto de lealtades en algunos de los cabezas: al propio pueblo y a la fe cristiana. No deja de tener interés que el reyezuelo Fernando de Válor, Abén Humeya, confesara morir como cristiano en el momento de su ejecución a manos de sus émulos. MÁRMOL 181 183 294; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 44-7.

En segundo lugar, es difícil, por la misma razón, hacer un balance del fruto real conseguido en estos diez años en vistas a la cristianización de los moriscos. El autor de la historia manuscrita del colegio de Granada, morador de la casa del Albaicín, que escribía ocho años después del cierre de la casa, reconocía que los frutos no correspondieron a los esfuerzos desplegados por la Compañía: éstos hubieran producido frutos más abundantes entre los gentiles. Pero, con todo, afirmaba:

«No hizo [la Compañía] poco aquí en esta tierra, que ni su trabajo fue en vano, aunque no fuera más sino justificar la causa de Dios para que esta gente no huviera escusa ni se quejasen de su Dios que no les havía dado ministros que tan sin interés y con tanto amor los enseñasen; y, aunque no fuera más que por el bien de uno solo, cuánto más que fue de muchos, era bien empleado cualquier trabajo que en este ministerio y obra se hubiera padecido»[340].

No dejaba de señalar los aspectos positivos. Al producirse la sublevación, las perspectivas apostólicas del Albaicín eran muy favorables. Se había apalabrado la compra de una buena casa para habitación de la comunidad y para asiento de las escuelas. Hasta el momento, la Compañía había estado en casas alquiladas. La cofradía de hombres del Albaicín estaba pujante. Pertenecían a ella los más honrados de los naturales que procuraban atraer a otros. Celebraban sus fiestas en la iglesia de la casa de la Compañía y crecía el número de los que confesaban y comulgaban. Señalaba el influjo del P. Gonzalo Meléndez y el respeto y el afecto extraordinarios que le profesaban los naturales. Le consultaban sus asuntos y muchos se confesaban con él. Las escuelas también estaban pujantes. En cuanto a las niñas, dos o tres habían escogido la vida religiosa y, después de una debida preparación que incluía el arte de las labores y el aprender a leer en romance y en latín, habían entrado en un monasterio donde profesaron y dieron muestras de santidad. Otras se casaron con cristianos viejos y vivieron como buenas cristianas.

Por todas estes razones, el autor, testigo presencial de los acontecimientos, lamentaba el desalojo del Albaicín y el cierre de la casa y escuela, que «quando pensaban recoger el fruto colmado con la crianza y enseñanza de los hijos de los naturales, parece que se anubló el fruto»[341]. Esta fue la tragedia de los granadinos.

Convivencia veterocristiana-morisca

A la vista de los documentos llegados a nosotros, se puede afirmar que, en general, se consiguió una convivencia y una corriente de mutua simpatía entre la Compañía y la población morisca del Albaicín.

Comenzando por la casa de la Compañía, la presencia de Albotodo la convirtió desde un comienzo en una comunidad mixta cristianovieja-morisca. Y, si como pensamos, el alpujarreño Tomás de Enciso, vecino del

---

[340] *Hist. Col. Gran.* 73v 79v-80 118.
[341] Ibidem 151v.

Albaicín y recibido en la Compañía en aquella casa (1559 ó 1560) por Sancho de Castilla y uno de los maestros durante algún tiempo, era también morisco, «natural de este reino de Granada», al menos, a los comienzos, hubo destinados a ella dos jesuitas de origen morisco[342].

La misma convivencia con los cinco o seis morisquitos del convictorio, pared por medio de la habitación de la Compañía e, incluso con puerta interior de acceso, y su participación activa de modo habitual en el apostolado de los jesuitas: misiones, catequesis, visita a las cárceles, etc., constituyó un hecho positivo de apertura hacia la comunidad morisca nada despreciable.

De acuerdo con el testimonio del autor que utilizamos, que también hizo de portero durante algún tiempo en la casa del Albaicín, los habitantes del barrio traían a la casa aves, frutas, dulces, flores y otros regalos, que jamás se aceptaron en razón de la gratuidad y libertad apostólica. Sin ningún recelo, dejaban entrar a los jesuitas en sus huertos y cármenes para descansar, ofreciéndoles sus flores y frutas. No obstante no aceptar nada de ellos, no se molestaban, sino que se admiraban del desinterés con que los jesuitas se entregaban a ellos y a la educación de sus hijos.

Este autor consideraba providencial que nada hubiera sucedido al P. Albotodo, no obstante tener enemigos y haber intentado, al menos en una ocasión, asesinarlo por mano de un norteafricano. Y comentaba:

> «En todo el tiempo que la Compañía vivió en el Albaicín, aunque salíamos de noche y a todas horas solos y andábamos en sus campos y entrábamos en sus cármenes, huertas y casas, jamás se movieron a enojarnos ni tocarnos un solo pelo de la ropa, pudiéndolo hacer muchas veces muy a su salvo, que no pequeña admiración causaba en los que los conocían y vían [sic] nuestra confianza y fiarnos tanto dellos»[343].

Hubo que esperar diez años, a 1579, para que se produjera la primera y última víctima de la Compañía a manos de los moriscos: el P. Alonso López, asesinado por una banda de monfíes en Aguas Blancas, a 16 millas de Guadix, el mismo día de su ordenación (14 marzo 1579)[344].

---

[342] No puede, sin embargo, afirmarse (p. ej. GRIFFIN, *Un muro invisible* 153-54 [v. nota 2]), que la mayoría de la comunidad del Albaicín fuera de descendencia morisca con dominio de la lengua árabe. Quizás estos autores confundan, como hace Bermúdez Pedraza (v. nota 260), los cinco o seis niños moriscos educados junto a la casa de la Compañía con estudiantes jesuitas. De la presencia de cristianos nuevos de origen judío, consta, al menos, de Manuel de Távora. Sería interesante el estudio de los jesuitas de este origen que trabajaron con los moriscos, tanto en el Albaicín como en otras partes. Cabe citar, entre otros, a Luis de Santander y a Gaspar Loarte.

[343] *Hist. Col. Gran.* 68v-9.

[344] Alonso López, cordobés, nacido hacia 1554 y admitido en la Compañía en 1573, había cursado sus estudios de teología en Granada y había marchado a Guadix para ordenarse sacerdote. Este mismo día, 14 de marzo de 1579, volvía a Granada en compañía de un joven hidalgo, de tres religiosos agustinos y de algunos seglares. En Aguas Blancas, fueron todos sorprendidos por una banda de nueve monfíes que los robaron y asesinaron. El cadáver fue trasportado a Granada y enterrado en la iglesia nueva del colegio. *HS 41* 420; Bernal a Mercurián. Marchena, 11 abril y 9 mayo 1579. *Hisp. 127* 139 219. Relación anual 1579. Córdoba 1 enero 1579 (sic por 1580). *Hisp. 141* 367; *Baet. 25* 144v; *Hist. Col. Gran.* 176v-77 278v-80v; SACCHINI IV, VII, 193, p. 229.

EXILIADOS GRANADINOS

Éxodo de los moriscos granadinos (1570)

El final de la guerra de Granada con la capitulación firmada a 1º de noviembre de 1570, señaló la deportación masiva de esa población hacia Andalucía Occidental y demás territorios peninsulares de la corona de Castilla, comenzada ya meses antes para los grupos de población vecinos a la capital del reino de Granada.

Aparte de un apostolado más estable organizado en Sevilla entre los exilados granadinos y la atención espiritual prestada por el P. Ignacio de las Casas a los establecidos en las ciudades castellanas donde estuvo destinado, no nos han llegado noticias sobre un ministerio particularizado dirigido a ellos.

Está documentada la atención de los jesuitas a los moriscos afectados por la peste en Guadalajara y Toledo. Extendida por toda Europa, en España se culpó de su origen y propagación a los moriscos granadinos. El odio de la población viejo-cristiana se cebó en ellos al mismo tiempo que la misma peste. Calificada como «tabardillo» en España y «peticula» en Italia, su nombre técnico era «morsus pulicum» (picadura de pulga) por su sintomatología cutánea: pequeñas manchas pútridas de color rojizo o negro. No era otro que el «tabardillo pintado», esto es, tifus exantemático, sumamente contagioso.

Guadalajara

En Guadalajara, la peste hacía grandes estragos en la población morisca recién llegada, abandonada a su propia suerte. Conocida la situación en Alcalá, un grupo de padres y hermanos del colegio de la Compañía se trasladó allí. Consiguieron limosnas, ropas de abrigo y alimentos para los moriscos apestados y edificios donde cuidarlos. No se encontró en los comienzos quien quisiera ocuparse de ellos ni aun por salario. Los jesuitas se encargaron personalmente de recogerlos por las calles y plazas donde yacían y de sacarlos de los tugurios donde vivían las familias hacinadas, contagiados y sanos en total promiscuidad. Se los echaban a las espaldas, por falta de angarillas, y los llevaban al edificio habilitado de hospital. Con este ejemplo lograron la colaboración de otros. Alejada la epidemia y regresados los jesuitas a su colegio de Alcalá, cayeron bastantes víctimas del contagio. La ciudad de Guadalajara, ante el ejemplo experimentado, solicitó un colegio de la Compañía.

Toledo

En Toledo, murió, a fines de abril de 1571, el P. Juan Martínez, víctima de su entrega al ministerio corporal y espiritual de los moriscos granadinos de los que muchos habían llegado ya enfermos a la ciudad imperial. Hacinados en los hospitales, dos y tres en cada lecho, el P. Martínez los confesaba pegado su rostro a ellos para que los otros no oyeran la confesión del compañero de lecho. Los confortaba y ayudaba a bien morir. En todos ellos notó

una gran veneración a la Virgen María. Su continuado contacto con los apestados le hizo contraer la enfermedad, de la que falleció[345].

Del apostolado con los moriscos en la ciudad Imperial se vuelve a tener noticias en 1594. Este año aparece en el catálogo de la casa profesa toledana el P. Francisco de León encargado de enseñar la doctrina cristiana a los moriscos[346].

Sevilla

En Sevilla no había a la llegada de los jesuitas (1554) una población morisca apreciable. Tras la real cédula de 12 de febrero de 1502, firmada en Sevilla, ordenando la conversión de los mudéjares de los reinos de la Corona de Castilla o su destierro fuera de España, los mudéjares sevillanos se habían bautizado en 1505 por efecto de la predicación del religioso agustino fray Martín de Ullate. Abandonaron su aljama, el Adarvejo, que se pobló de cristianos viejos, y los pocos musulmanes que quedaron pasaron a habitar en un corral de vecindad en una calleja de la collación de San Marcos[347].

Hay datos, sin embargo, para afirmar que la población morisca fue aumentando en el decurso de los años por inmigración. Por otro lado, la bula de Pio V *Fidei Catholicae Tutelam* de 3 de septiembre de 1569, suponía que ya por entonces se ejercía en el colegio de la Compañía de Jesús de Sevilla el apostolado con los moriscos. La bula aplicaba al colegio la cuarta parte del beneficio de Don Sancho de Biedma radicado en la parroquia de San Gil de Écija (150 ducados). Las otras tres partes (450 ducados) se destinaban al colegio de Gandía. Todo de acuerdo con la voluntad del beneficiado. Se otorgaba a ambos colegios «intuitu Societatis Iesu et innumerabilium neophytorum e mauris et aliis infidelibus originem ducentes et in fide confirmandorum»[348].

La fecha de la bula coincidía con la guerra de Granada que originó un drenaje de población morisca, voluntario o forzado, hacia Sevilla, a partir, sobre todo, del desalojo del Albaicín y de la Vega granadina en julio de ese año. Muy poco tiempo después, con motivo de haberse sumado a la rebelión

---

[345] Ibidem III, VI, 103-6, pp. 349-50; Para el éxodo de los granadinos, véase Domínguez Ortiz-Vincent 50-6; Vincent, *Andalucía* 215-66. Juan Martínez, nacido en Pinto (Madrid) hacia 1530, fue admitido en la Compañía en Alcalá (c. 1556). Había estudiado, antes de ingresar, cuatro o cinco años de latinidad en Toledo y Alcalá y seis o siete de cánones en esta última Universidad. Estuvo destinado en varios colegios antes de pasar a Toledo, ejerciendo normalmente el oficio de ministro y confesor. FG *77/III*, 187; Alcázar 2, 330b-31a.

[346] *Tol. 12* 206v. Francisco de León, nacido en Burgos hacia 1536, ingresó en la Compañía en Roma, como indiferente, el 11 junio 1567. Era sacerdote. Fue Procurador General de la Compañía en Roma (1570-1576). En 1584 se encontraba como confesor en la casa profesa de Toledo, donde hizo su profesión solemne de 3 votos el 2 febrero 1585, pasó el resto de su vida y falleció el 13 noviembre 1598. *Rom. 170* 178; *171; 78B; Tolet. 12a/II* y *21* passim.

[347] D. Ortiz de Zúñiga, *Annales eclesiásticos y seculares de (...) Sevilla* (Madrid 1677) 428; J. Guichot, *Historia del Ecxmo Ayuntamiento de Sevilla* 4 vols. (Sevilla 1896-1903) 1, 54; 2, 162.

[348] *Synopsis Actorum Sanctae Sedis in favorem S.I.* 1, 54 (v. nota 87); *Borgia* 5, 297.

los moriscos de Sierra Bermeja (1569), vecina al reino de Sevilla, el cabildo de la ciudad, celebrado el 4 de noviembre de 1569, aprobó unas prolijas ordenanzas relativas a los moriscos residentes que suponían la existencia de un gran número de ellos, en especial granadinos[349].

Después de la expulsión general de los moriscos del reino de Granada (noviembre 1570) y su dispersión por los reinos de Castilla, el centro de gravedad del apostolado morisco de los jesuitas en Andalucía pasó de Granada a Sevilla, a donde había ido a parar un grueso contingente de exiliados granadinos, en su gran mayoría provenientes de Almería[350]. A Sevilla fue destinado el P. Juan de Albotodo.

El 22 de noviembre de 1570, veinticuatro buques grandes del mando de don Sancho de Leiva, general de las galeras de España, remontaban el Guadalquivir trasportando a su bordo unos 6.000 moriscos granadinos. Fueron desembarcados en Triana, muchos de ellos enfermos por las penalidades de la navegación y por los malos tratos de los soldados que los conducían, y todos en condiciones precarias. Yacían por las calles, plazas y pórticos en medio de la mayor miseria, sin que nadie se ocupase de ellos y odiados por el pueblo que tenía presente las calamidades provocadas por la rebelión y los familiares caídos en la guerra.

El provincial de la Compañía de Jesús en Andalucía, Juan de Cañas, envió al P. Juan de Albotodo con dos padres conocidos y estimados en la ciudad y con experiencia del ambiente granadino, Jorge Álvarez y Gonzalo Meléndez – este último uno de los superiores del Albaicín – para atender espiritualmente a los recien llegados. Enseguida se dieron cuenta de la situación de extrema pobreza y desamparo en que se encontraban, famélicos, destituidos de todo lo necesario para la vida y en peligro de perecer. Informado el provincial, éste reunió un grupo de personas ricas e influyentes y les expuso la situación. Al mismo tiempo, ordenó a los predicadores del colegio que hablasen de ello en sus sermones. Se creó así una corriente de opinión en favor de los moriscos expulsos. Se recogieron cuantiosas limosnas y se procuró interesar al Cabildo sevillano reunido por aquellos días. El Cabildo de la Ciudad, ante el informe presentado por uno de sus miembros relacionado con los jesuitas, tomó el acuerdo de destinar unas casas grandes extramuros, en Triana, para hospital de los moriscos granadinos. Se llevaron más de cuatrocientos de los más graves y los pusieron al cuidado de un médico eminente ayudado por un competente boticario y un hábil cirujano, quienes les proporcionaron todo lo necesario para su curación, convalecencia y vestido.

Los jesuitas acompañaron a los enfermos en su conducción ad hospital defendiéndolos de las furias del populacho que, más de una vez, intentó apoderarse de las angarillas donde los llevaban para volcarlas al río[351].

---

[349] C. López Martínez, *Mudéjares y moriscos sevillanos* (Sevilla 1935) 53-5; F. Morales Padrón, *Historia de Sevilla. La ciudad del Quinientos* (Sevilla ²1977) 91-2.

[350] Vincent, *Andalucía* 228-39.

[351] Sebastián de Córdoba a Borja. Sevilla, 31 diciembre 1570. *Hisp. 141* 241v; M. de Roa, *Hist. de la Prov. de Andalucía* 336-38; Vincent, *Andalucía* 230 242. De acuerdo con este estudio,

Desde este momento se puede decir que comenzó en Sevilla el apostolado estable con los moriscos, de menor importancia que en Granada, pero de modo continuado durante cuarenta años, hasta su expulsión en 1610.

En 1571, llegaba a Sevilla el nuevo arzobispo don Cristóbal de Rojas y Sandoval quien, a la vista de los muchos granadinos deportados afincados en la diócesis hispalense, dio una *Instrucción para moriscos*, uno de cuyos artículos ordenaba la asistencia a misa, los domingos y fiestas, en determinadas iglesias para recibir adecuada instrucción religiosa. Los jesuitas participaron en esta catequesis[352].

Las cárceles fueron también, como en otras ciudades, lugar de encuentro con los moriscos. El P. Albotodo, que traia la experiencia del apostolado en las de Granada, sustituyó al P. Jorge Álvarez en el ministerio carcelario de Sevilla e inició, a su vez, al más famoso de los apóstoles de las cárceles sevillanas: a Pedro de León que le sustituiría a su muerte (1578) y dejaría un diario de su propio ministerio. Asistió, entre 1578 y 1615, a 307 condenados a muerte, la mayoría en Sevilla, de ellos 22 ó 23 moriscos. Albotodo había conocido a Pedro de León en Granada, donde éste hacia su noviciado (1568-1570), y lo habia llevado de compañero a la cárcel[353].

Después de un silencio en las cartas anuales de Sevilla en este período (1572-1590) – algunas de la primera década no han llegado a nosotros – se vuelve a mencionar el apostolado morisco, unido con frecuencia al apostola-

---

de los 5.500 arribados a Sevilla, murieron un millar y otros 1.600 estaban enfermos repartidos en cuatro hospitales.

Jorge Álvarez, nacido hacia 1529 en Ubeda (Jaen), fue admitido en la Compañía en Granada en 1555. Era Licenciado en Artes. En Granada pasó sus primeros años de vida religiosa, pero la mayor parte trascurrió en Sevilla, donde hizo su profesión solemne de 4 votos, el 19 noviembre 1570 y falleció el 24 diciembre 1584. FG *77/II* 199; *HS 41* 422; *Baet. 8;* SANTIVÁÑEZ, *Hist. de la Prov. de Andalucía* 532-63; *Centurias* 2, 1; DE LEÓN 9-10 194-97 (v. nota 76).

[352] Relación anual 1571. Sevilla, 27 enero 1572. *Hisp. 141* 326; *Constituciones Synodales del arzobispado de Sevilla, copiladas, hechas y ordenadas agora nuevamente, por Don Rodrigo de Castro presbitero Cardenal de la Basilica de los doze Apóstoles de la Sancta Iglesia Romana, Arçobispo de Sevilla, en la Synodo que por su mandado se hizo y celebró en la dicha Ciudad de Sevilla, Año del señor de mil y quinientos y ochenta y seis* (Sevilla 1587) 19-20.

[353] DE LEÓN 194 y passim. Ya en la relación anual de 1573 se mencionaba la conversión de un morisco antes de la ejecución (*Hisp. 141* 337). A la muerte de Albotodo (14 mayo 1578), Pedro de León fue designado, pocos meses más tarde, para sustituirle no obstante su repugnancia a este ministerio. La relación anual de 1579, firmada por el provincial Pedro Bernal, hacía un elogio de Albotodo y afirmaba que su sustituto en el ministerio carcelario estaba dotado de los mismos sentimientos de misericordia hacia los presos y de la misma entrega. Bernal a Mercurián. Córdoba, 1 enero 1579. Ibidem 367.

Pedro de León, nació en Jerez de la Frontera (Cádiz) hacia 1545. Admitido en Sevilla en marzo o abril de 1568, hizo el noviciado en Granada. Concluido el trienio de Artes, en cuya facultad se graduó de bachiller, y el cuatrienio de Teología, se ordenó sacerdote hacia 1577. Comenzó en Sevilla su ministerio carcelario bajo la dirección de Juan de Albotodo. Y bajo Jorge Álvarez el de las confesiones. Estuvo destinado breves periodos en Málaga (1586-1587); Cazorla, como fundador y primer superior (1589-1590); Granada (1590-1592), donde hizo su profesión solemne de 4 votos el 15 agosto 1591; Marchena (1600); Écija (1601-1602); Cádiz, como rector (1603-1606); Fregenal (1606-1607); Córdoba (1611-1614); Cádiz, rector segunda vez (1616-1617). La mayor parte de su actividad apostólica se desarrolló en y desde la casa profesa hispalense y en ella falleció el 24 septiembre 1632. *Baet. 8* y *9; Hisp. 2;* DE LEÓN XIV-XIX.

do con los esclavos negros (*Aetiopes*) que abundaban en Sevilla. Los moriscos aparecen en las cartas anuales como parte integrante de la sociedad servil[354].

Estas menciones coinciden con la aprobación por Sixto V en 1590, de las Constituciones sinodales hispalenses emanadas del sínodo convocado por el cardenal-arzobispo, Rodrigo de Castro, en 1586 y puestas en vigor en el sínodo de 1592. Incluían la *Instrucción* del arzobispo Cristóbal de Rojas completada con un nuevo capítulo para su puesta en práctica[355].

En 1595, se hacía expresa referencia al mandato del cardenal Rodrigo de Castro de reunir a los moriscos, siervos y libres, en siete lugares – iglesias y hospitales – para la asistencia a misa. Los jesuitas les explicaban el evangelio y los misterios y preceptos de la doctrina cristiana. A estos lugares designados, acudían, además de los moriscos, mujeres, gente ruda, esclavos negros, en una palabra, toda la turba de proletarios y mendigos que pululaban en Sevilla «abjectissima huius civitatis capita»[356].

Uno de los que más se distinguieron en este apostolado fue el P. Francisco Arias. Se ocupaba de los más desheredados, sobre todo de los esclavos negros y de los moriscos. Los atendía domingos y fiestas en los lugares asignados para su asistencia a misa, conversaba con ellos por calles y plazas, los instruía a la puerta de la casa profesa mientras esperaban a sus señores guardando las cabalgaduras, salía fuera de la ciudad a los pueblos y campos comarcanos para buscar e instruir en la fe a los grupos de moriscos que vivían más apartados. No sería pura coincidencia que las alusiones al apostolado morisco fueran frecuentes en las cartas anuales de la casa profesa de Sevilla durante los años en que Arias estuvo destinado en ella (1590-1605). Cuando por la edad ya no podía ocuparse de este ministerio, encargaba a otros jesuitas que atendieran a los moriscos[357].

En 1608, dos años antes de la expulsión de los moriscos sevillanos, se vuelve a intensificar el apostolado entre ellos, sin duda como fruto del reno-

---

[354] *Litt. Ann. 1590-1591* 658.

[355] *Constituciones Synodales* (Sevilla 1587) 19-21v; *Constituciones del Arçobispado de Sevilla (...) y después vistas, exanminadas, y aprobadas en la sacra congregación de los Illustrissimos señores Cardenales interpretes del Sancto Concilio Tridentino y confirmadas por la felice recordación de Sixto Papa quinto, Año de 1590* (Sevilla s.f.).

[356] Relación anual 1595 *Baet. 19/I* 29v.

[357] Idem 1592 Ibidem 13; *Litt. Ann. 1593* 316; *1600* 227; *1601* 234; *1602* 181.

Francisco Arias de Párraga, nacido en Sevilla hacia 1534, era Bachiller en Artes y Teología por Alcalá. Ordenado sacerdote, ejercía el ministerio pastoral en la parroquia hispalense de San Martín al ser admitido en la Compañía en su ciudad natal en mayo de 1561. Profesor de Teología escolástica en Córdoba y de Teología moral en Trigueros, rigió este colegio y el de Cádiz y fue maestro de novicios en Sevilla tres años. Hizo su profesión solemne de 4 votos en Trigueros, el 28 septiembre 1572. Después de residir en la casa profesa de Valencia durante unos ocho años (1582-1590), volvió a la provincia destinado a la profesa de Sevilla donde murió el 23 mayo 1605. Su actividad en esta ciudad se dirigió de modo especial a los negros, moriscos, enfermos y, en general, a los más desheredados. En 1593, acudió a Roma como elector por la provincia de Andalucía para participar en la V Congregación General. Con libertad apostólica y contra el voto de la mayoría absoluta, se opuso, junto con el P. José de Acosta, a la exclusión de la admisión en la Compañia de Jesús de los cristianos nuevos descendientes de judíos y moros, por no ver la conveniencia de esta medida. FG *77/II* 76rv; *Litt. Ann. 1605* 246-52; ASTRAIN 3, 593 y passim.

vado interés por la evangelización de este grupo social reflejado en el sínodo hispalense convocado por el cardenal arzobispo Fernando Niño de Guevara. Sus constituciones, publicadas en 1609 por el Cabildo Metropolitano sede vacante, incluían y urgían la Instrucción de Cristóbal de Rojas y los decretos de Rodrigo de Castro añadiendo otros nuevos para su mejor cumplimiento[358].

En este año (1608), un padre de la casa profesa fue expresamente designado para atender, domingos y fiestas, a la instrucción religiosa de los siervos moriscos que pululaban por la ciudad «infinita prope turba servorum».

También los jesuitas del colegio de San Hermenegildo participaron en este ministerio. Incluso los profesores más famosos acudían a siete lugares de la ciudad donde se reunían estos siervos, negros y moriscos, para explicarles la doctrina cristiana. Se comentaba que causaba admiración en Sevilla ver a miembros tan conspicuos de la orden y tan doctos dedicados a la enseñanza religiosa de gente tan vil y despreciada («hominum genus tam vile proiectumque»). Los estudiantes jesuitas del mismo colegio se ocupaban también de este ministerio emulando a sus profesores[359].

OTRAS REGIONES

EXTREMADURA

Fregenal-Llerena

En 1599 la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús fundaba el colegio de Fregenal, en la actual provincia de Badajoz, pero perteneciente entonces, como la serranía de Aroche, al reino de Sevilla.

Hay noticias, como indicábamos en la introducción, de la atención a moriscos presos por la Inquisición de Llerena y condenados a muerte.

En 1601, los inquisidores llamaron a los jesuitas del colegio para tratar de la vuelta a la fe cristiana de un noble alfaquí conocido en la región, por la que había esparcido la ley mahometana. Irreductible al principio, tras largas disputas volvió a la fe cristiana y murió como católico[360].

Dos años más tarde, en 1603, de nuevo los inquisidores llerenenses acudieron a los jesuitas de Fregenal para la atención de varios moriscos con sen-

---

[358] *Constituciones del Arçobispado de Sevilla, hechas i ordenadas por el Illustrissimo i Reverendissimo Señor Don Fernando Niño de Guevara Cardenal i Arçobispo de la S. Iglesia de Sevilla, en la Synodo que celebró en su Cathedral año de 1604, i mandadas imprimir por el Deán i Cabildo, Canónigos in Sacris Sede vacante* (Sevilla 1609) 9v-11v.

[359] *Litt. Ann. 1608* 835 845. En Sevilla, la población servil era muy elevada: 6.327 esclavos en 1565 que, sin duda, fueron creciendo hasta principios del XVII. Los moriscos en el momento de la expulsión eran 7.503, de los que 2.176 vivían en Triana. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de Sevilla. La Sevilla del siglo XVII* (Sevilla 1984) 178 183.

[360] *Litt. Ann. 1601* 269-70.

tencia de relajación. Dos padres se encargaron de sendas mujeres que volvieron a la fe cristiana y una de ellas atrajo a su marido. En la relación anual se señalaba la circunstancia de haber muerto irreconciliados otros trece moriscos encargados a otras familias religiosas[361].

CASTILLA LA VIEJA

Valladolid

La única mención del apostolado morisco que hemos encontrado, es de 1596. De una banda de cinco o seis ladrones condenados a muerte por latrocinio, algunos eran moriscos. Los inquisidores reales, temiendo que encubrieran sus errores, los encargaron a los jesuitas de la casa profesa. Confirmados en la fe, detestaron sus crímines y, recibidos los sacramentos, murieron piadosamente confesando públicamente su fe cristiana[362].

Por este mismo tiempo (1596) coincidió la estancia de Ignacio de las Casas en Valladolid llamado por los inquisidores para la traducción de un libro y de unas cartas en árabe encontrados a los moriscos granadinos Simón y Gonzalo de Mendoza y a la mujer de éste, presos en la cárcel del Santo Oficio. No sería extraño que el mismo Casas hubiera sido el encargado de atender espiritualmente a los ladrones ajusticiados[363].

Ávila

El destino de Ignacio de las Casas a Ávila, en 1598, supuso una atención especial al apostolado morisco en esta ciudad castellana. Hasta ese momento, poco habían conseguido los prelados y párrocos: ni asistían a los sermones ni frecuentaban los sacramentos. Casas planteó este apostolado en función de dos factores: la inserción de los moriscos mejor preparados en la población cristiana y la evangelización de la masa morisca. Para ello simultaneó dos tipos de apostolado: uno de efecto inmediato para los primeros, probablemente mudéjares antiguos castellanos y algunos granadinos. Otro dirigido, casi con certeza, a la mayoría de estos últimos, pues eran los únicos que hablaban árabe en cuya lengua les predicaba Casas.

En la primera dirección, fundó la congregación de la Anunciada para «gente honrada y devota de officiales y gente del pueblo» que se reunían los domingos y fiestas después de comer. A estas juntas acudían unos ciento cincuenta, entre ellos no pocos moriscos, a los que confesaba y dirigía espiritualmente. En las conferencias que presidía, se trataban puntos sobre la fe y buenas costumbres, las obligaciones propias del estado y oficio de cada uno y la

---

361 Ibidem *1603* 162.
362 Ibidem *1596* 516.
363 BL *Egerton 1511* 207-13.

práctica de la confesión. Por regla, los congregantes visitaban los hospicios públicos y los hospitales, con lo que llevaban a la práctica las exigencias de la fe en el ejercicio de la caridad.

Para la masa de la población morisca en general, los días de fiesta por la mañana, predicaba en árabe a los moriscos en su propia parroquia y los instruia en los mandamientos y en los misterios de la fe.

Ambos tipos de acción apostólica se consideraban frutuosos y esperanzadores y se afirmaba de Casas que «nuestro Señor [le] dio particular gracia para tratar y atraer y aprovechar esta gente [oficiales y gente del pueblo], particularmente los moriscos». A éstos «con el sonido de su lengua los llama el padre para su Dios»[364].

Reino de Murcia

No hemos encontrado en la correspondencia con Roma de los colegios de la Compañía en el reino de Murcia (Murcia capital, Caravaca y Segura de la Sierra) datos referentes a un apostolado específico con los moriscos, fuera de su participación en las misiones de fin de siglo (1599-1600), en especial en el obispado de Orihuela, y del apostolado desplegado en el momento de su expulsión (1610-1614). Pero, como en casos semejantes, no se debe descartar la existencia de una atención a esta minoría englobada en la sociedad rural o urbana y menos dadas las características de los descendientes de los musulmanes murcianos.

Los mudéjares del reino de Murcia, perteneciente a la Corona de Castilla, estaban, a la llegada de la Compañía en 1560, en vías de asimilación avanzada. Su conversión progresiva había comenzado ya en el siglo XIII después de la conquista y se había intensificado con las predicaciones de San Vicente Ferrer en el siglo XV. Se distinguían, con todo, tres grupos: los de la capital prácticamente sin diferencia alguna con los cristianos viejos, los de las villas del reino donde habitaban en medio de una población numerosa veterocristiana y, en muchos casos, emparentados con ella, y los habitantes de las seis villas del valle de Ricote pertenecientes a la encomienda de Santiago, más aislados del resto de la población y, por ello, vistos con suspicacia. Otras zonas más exclusivas de moriscos eran la de Abanilla y Fortuna. A todos estos vinieron a sumarse diez años más tarde (1570) los granadinos que trajeron consigo una nueva problemática religiosa y social. Mientras los murcianos formaban parte de la población huertana o, en general, rural en las comarcas más apartadas como labradores y pastores, los inmigrados granadinos se instalaron en los núcleos urbanos formando parte del artesanado, comercio, negocio de la seda y la arriería, o transportes[365].

---

[364] *Cast. 35/II* 287; *Litt. Ann. 1598* 463-64; *1599* 521. La población morisca granadina llegada a Ávila en 1570 fueron 1.000. VINCENT, *Andalucía* 237. En 1609, la población morisca era de 460 hogares con 1.600 personas. De aquéllos, unas 163 familias de mudéjares antiguos. LAPEYRE 163-64 (v. nota 15).

[365] Ibidem 156-57 191-97 272-73; PÉREZ VILLANUEVA-ESCANDELL BONET 172-78 (v. nota 35).

Dadas estas características, no es extraño que el apostolado con los moriscos no se especificara y quedara englobado en el habitual de predicaciones y misiones. Pero hay dos hechos indicativos de una presencia apostólica de la Compañía en la población morisca murciana: la vocación de Francisco Hernández y el proyecto de fundación de los *jesuitas descalzos* dedicados en austeridad y pobreza al ministerio con este grupo socioreligioso.

Francisco Hernández (1544-1570)

Natural de Fortuna, nació en 1544 y fue recibido en la Compañía en Valencia el 24 de junio de 1564. Al ingresar, cambió su nombre para no ser reconocido, ni siquiera de los suyos. Nadie sabía su origen sino sólo un reducido número de jesuitas. Era estudiante, buen latino y se esperaba que podría enseñar muy bien la gramática a lo que mostraba mucha afición. Para el 31 de diciembre de 1565, estaba en Gandía, donde estudió retórica y enseñó dos años gramática. Debido a sus dolores de cabeza, dejó el estudio y la enseñanza y se dedicó a los diversos oficios de la casa. Destinado al colegio de Zaragoza, llegó el 8 de abril de 1567. En marzo de 1569, estaba en Gandía con el oficio de portero. En febrero de 1570, ante la mejoría experimentada, el provincial Antonio Cordeses, con acuerdo de sus consultores, lo propuso a Borja para el sacerdocio. Según el informe del provincial, era «muy buen hijo, muy virtuoso, y buen latino» y tenía aptitud para gobernar. Podría ser un buen operario y confesor y servir como ministro en cualquier colegio. De recobrar la salud por completo, podría enseñar de nuevo gramática. Por su parte, Hernández estaría contento en cualquier destino. Desde su ingreso en la Compañía había procedido «con mucha edificación y mansedumbre»[366].

Borja aprobó la propuesta de Cordeses[367], pero las esperanzas puestas en Francisco Hernández se truncaron con su muerte prematura, el 30 de agosto de ese mismo año, 1570, minado por la tubercolosis. Tenía 26 años de edad[368]. Su reconocida virtud le valió ser incluido entre los varones ilustres de la Compañía de Jesús. En frase de Gabriel Álvarez, que no oculta su aversión a los moriscos, «aunque de espinas y cambroneras, quando Dios quiere, sabe sacar, y coger fruta buena, de poner en su mesa, para que se vea adónde llega su poder, y bondad, y que en ningún siglo fue aceptador de personas, pues de la ralea como fueron los padres, salió tan buen hijo y religioso de la Compañía»[369].

---

[366] *Arag. 15* 34 40v 88. Cordeses a Borja. Valencia, 5 febrero 1570. *Hisp. 113* 142v.
[367] Cordeses a Borja. Barcelona, 21 agosto 1570. Ibidem *115* 48.
[368] *Arag. 15* 43.
[369] ÁLVAREZ 162-64. Este autor hace a F. Hernández natural del valle de Ricote. Según su versión, era pastor de ovejas y su llamada a la Compañía fue de origen sobrenatural. Se dirigió, sin conocerlos, a los jesuitas de Murcia quienes lo recibieron en la Compañía y lo enviaron a Gandía. Todos los autores posteriores le copian y consideran a Hernández hermano coadjutor, lo que es evidente anacronismo, p.ej. GUILHERMY, *Espagne* 1, 160, que cita a todos los demás. También equivocan la fecha de la muerte que la ponen el 25 enero 1570.

Jesuitas Descalzos

En 1598 se presentó en Roma, llamado por Aquaviva, el P. Juan Bautista Pacheco, lector de casos de conciencia del colegio de Murcia y prefecto de la Congregación de la Anunciata. También se dedicaba a dar misiones[370]. Desde enero de 1595, con ocasión de una carta del general a toda la Compañía sobre las misiones populares, por la que le daba las gracias, había solicitado entrevistarse con él para tratar de cosas que, por ser «de tanta importancia al servicio de nuestro Señor y bien de la Compañía (que en todas ellas no hay cosa alguna que a V.P. pueda dar el menor desconsuelo del mundo)», estaba dispuesto a peregrinar a Roma pidiendo limosna[371].

Llegado a Roma a fines de abril de 1598, se entrevistó con Aquaviva y partió el 1 de mayo para Bolonia y Ferrara[372], donde tuvo una audiencia con Clemente VIII. En un plan amplio sobre misiones, Pacheco expuso al papa su plan de fundación de una rama reformada de la Compañía de vida pobre y austera, dedicada al apostolado con los moriscos. El papa, a quien le pareció bien el proyecto, encomendó el asunto a los cardenales Baronio y Niño de Guevara y éste, a su vez, lo recomendó a Aquaviva como «gran servo di Dio» que, en todo cuanto trataba, tenía cuenta de la autoridad de la Compañía.

Aquaviva, ante las primeras noticias trasmitidas por Pacheco sobre la acogida favorable dispensada por el papa a su plan, que se hubiera ya aprobado si el general hubiera estado presente, se alarmó, creyendo que se trataba del nombramiento de un Comisario para España, deseo común de no pocos españoles no contentos con el gobierno centralista y autoritario de Aquaviva. El 3 de junio trató el asunto con los Asistentes y, de nuevo, el 1 de julio. A la propuesta del general de enviar uno a Ferrara para informarse y parar un posible golpe, se decidió quedar a la expectativa. Aquaviva escribió a Benedicto Palmio, rector de Ferrara, a Belarmino, y a los cardenales Baronio y Guevara, atacando a Pacheco y doliéndose de que no le hubiera informado del asunto que quería tratar con el papa. Rogaba a los cardenales que no se

---

[370] Juan Bautista Pacheco, nació en Uclés (Cuenca) hacia 1550. Antes de ser admitido en la Compañía en Alcalá, el 12 marzo 1572, había cursado cuatro años de leyes y se había graduado bachiller en Artes. En la Compañía cursó el cuatrienio de Teología. Hizo el noviciado en Villarejo de Fuentes. En este colegio hizo su profesión solemne de 4 votos el 13 mayo 1590. Residió en Murcia (1584, 1594, 1597), Belmonte (1589), Alcalá (1590), Segura de la Sierra (1593), Ocaña (1602) y Plasencia (1603), antes de pasar a Madrid, donde ya se encontraba en 1605 y permaneció hasta su muerte (marzo 1614). *HS 41* 230; FG *1652* n. 263; *Tolet. 12a 14 21/I; Litt. Ann. 1613/1614* 613. ÁLCAZAR 2, 368b.

[371] Pacheco a Aquaviva. Murcia. 24 enero 1595. *Hisp. 138* 168rv; Aquaviva a los provinciales de España. Roma, 29 agosto 1594. *Tolet. 5/II* 354v; cfr. Id. a Pedro de la Paz. Roma, 8 mayo 1595. Ibidem 398. Id. a Diego de Herrera. Roma, 3 junio 1596. Ibidem 444; Id. a Gabriel de Vega. Roma, 1 julio 1597. Ibidem 472v. En 1597, Pacheco se sentía «desfavorecido enla Compañía», lo que Aquaviva no podía «consentir en ninguna manera». Merecía ser consolado y favorecido «por lo mucho y bien que en la Compañía ha trabajado, como por otros beneficios que le ha hecho». Id. a Pacheco y a Vega, y a Luis de Guzmán. Roma 2 y 4 agosto 1597. Ibidem 474v-75. Por fin, Aquaviva llamó a Pacheco a Roma. Id. a Pacheco. Roma, 18 diciembre 1597. Ibidem 484. Id.a Guzmán. Roma, 17 enero y 24 abril 1598. Ibidem 486v 497. En esta última fecha Pacheco no había llegado aún a Roma.

[372] *HS 61* 34v; Aquaviva a Guzmán. Roma, 2 junio 1598. *Tolet. 5/II* 498.

decidiera nada hasta haber antes consultado con el general, como era la práctica. A Palmio y a Belarmino les pedía que procuraran por todos los medios posibles que así se hiciera y que le tuvieran informado de los pasos que se dieran.

Una vez sabido el plan de Pacheco, Aquaviva le acusó ante Palmio y los cardenales de no proceder con verdad ni sinceridad, insistiendo en que debía haberle comunicado su negocio antes de marchar a Ferrara. A Baronio le daba algunos informes sobre Pacheco con el ruego de no comunicarlos a éste para no contristarle ni quitarle la confianza, e insistía, de nuevo, en que nada se hiciera sin escucharle antes a él como general. Una vez que esto e hiciera, el papa era dueño de decidir lo que mejor le pareciese. El Instituto de la Compañía no tenía necesidad de reforma, sino sólo de que fuera perfectamente observado[373].

Con todo, de acuerdo con órdenes del papa trasmitidas por ambos cardenales, Pacheco expuso en Roma su plan al general, en presencia de los asistentes, en las sesiones de 29 de octubre y 4 de noviembre. También se consultó el asunto con teólogos graves. El plan se exponía en dos escritos, uno, de diez puntos, sobre las misiones y otro sobre la erección de congregaciones. El punto 6 del primer escrito era, al parecer, el que trataba propiamente de la fundación de la nueva orden o de la reforma. Es al único punto al que se responde «non potest fieri». Todos los demás, de un modo o de otro, se aprobaron. De ellos, algunos trataban directamente del apostolado morisco[374]. En este punto Aquaviva estaba dispuesto a ayudar. Escribía a Belarmino: «quanto a certe cose che propone [Pacheco] delle missioni, congregationi et aiuto de moreschi oltre quello che s'è fatto si vedrà di scaldarle con nuovi avvisi et ordini secondo sarà bisogno»[375].

El plan concreto de Pacheco, sus razones y los medios para realizarlo quedarán en la penunbra del enigma. Según el historiador de la Compañía, J. Jouvency, Pacheco destruyó todos sus escritos sobre el asunto por orden de Aquaviva[376].

El general, al enviar a Pacheco de vuelta a España, a fines de año, pidió al provincial de Toledo y al rector de Murcia que tratasen bien y no descon-

---

[373] Aquaviva a Belarmino, a Baronio y a Palmio. Roma, 3 junio 1598. *Ital. 71* 47v 48rv; Id. a Palmio. Roma, 8 julio 1598. Ibidem 54rv.

[374] *HS 20* 18 20 23rv: Aquaviva a Baronio y a Belarmino. Roma, 21 noviembre 1598. *Ital. 71* 61rv 63. A Aquaviva le desconcertaba la posición de Pacheco. Por una parte su humildad y su disposición a acatar lo que los superiores de la Compañía determinasen, por otra su insistencia en su plan de nueva religión o reforma después de parecer convencido, con los argumentos del general y de los asistentes, de que se engañaba en este punto. También le preocupaba la opinión de Baronio favorable a Pacheco y a sus planes. Insistía al Cardenal en que «Noi» (esto es, Aquaviva), pretendía lo mismo que Pacheco, pero por vías «più sicure et ordinarie» y no por la «via dell'alchimia» que éste proponía. No se había dejado de «carezzarlo et di ogni paziente audienzia», pero Pacheco era «incostante et intrigato et difficile a trattare».

[375] Aquaviva a Bellarmino. Roma, 21 noviembre 1598. Ibidem 63.

[376] *Historiae Societatis Jesu, Pars Quinta. Tomus posterior ab anno Christi MDXCI ad MDCXVI. Auctore Josepho Juvencio Societatis ejusdem sacerdote.* (Romae MDCCX) IX, 12, p. 37; ASTRAIN 3, 425-26 n. 2.

solasen «a este buen viejo» (tenía 49 años!). Era «buena persona, bien intencionado y zeloso». Convenía favorecerle y alentarle, «pero enderezarle donde el zelo *non secundum scientiam* le hiziere salir de camino»[377]. Al visitador Esteban de Hojeda le daría orden pocos meses más tarde de estar atento al humor de Pacheco y, en caso de pretender volver a Roma, impedírselo hasta informar al papa de las razones de su venida y recibir su respuesta y, en caso necesario, encerrarlo[378].

Misiones a los moriscos del reino de Valencia (1599-1600)

Pachecho volvió a Murcia en vísperas de las misiones a los moriscos del reino de Valencia. Aquaviva propuso al provincial Hernando Lucero, que lo destinara a ellas, pues era la ocupación que el mismo Pacheco buscaba[379]. No sería, pues, aventurado afirmar que éste sería uno de los dos jesuitas del colegio de Murcia enviados, a petición del obispo de Orihuela, para misionar su diócesis en el invierno de 1599.

Durante cinco meses misionaron los pueblos de moriscos de esta diocésis, cuya gran parte se extendía por el reino de Valencia y pertenecía a la provincia eclesiástica valentina, aunque dependía en lo inquisitorial del tribunal de Murcia. Según la relación anual de 1600, el fruto fue nulo o casi nulo en los nuevos cristianos, pero se recogió en los cristianos viejos que vivían entre ellos. Muchos cambiaron de vida.

Del colegio de Caravaca fue enviado otro padre a estas misiones. El autor de la relación también se lamentaba de la escasez del fruto. A pocos se les pudo persuadir a que abriesen sus conciencias y éstos, llenos de temor, pretendían ocultar sus pecados, de donde el trabajo fue mayor. La razón no carece de interés: no se podía conseguir nada útil de ellos, ya que, antes, tenían que confesar judicialmente sus errores[380].

EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS (1609-1614)

Poca luz arroja la escasa documentación conservada en Roma relativa a la Compañía de España en este periodo para poder hacer un estudio completo de la posición de los jesuitas frente a la expulsión de los moriscos decidida por Felipe III en el consejo del 4 de abril de 1609.

---

[377] Aquaviva al provincial de Toledo y al rector de Murcia. Roma, 9 diciembre 1598. *Tolet. 5/II* 530.

[378] Aquaviva a Hojeda. Roma, 26 abril 1599. Ibidem 546.

[379] Id. a Hernando Lucero. Roma, 20 julio 1599. Ibidem 558. Ya antes había ordenado Aquaviva al provincial que le ocupasen en misiones: Id. al provincial de Toledo. Roma, 9 diciembre 1598. Ibidem 530. Más tarde, en noviembre, cuando se tenían las misiones a los moriscos, encargó al visitador Hojeda que se informara y diera aviso del modo como procedía en ellas. Aquaviva no acababa de librarse de sus suspicacias respecto a las relaciones de Pacheco con los moriscos y su proyectada orden, o miembros reformados de la Compañía. Id. a Hojeda. Roma, 15 noviembre 1599. Ibidem 576.

[380] *Litt. Ann. 1600* 159-60 167.

En cuanto a las causas de la expulsión, los documentos de la Compañía que hemos podido consultar siguen la opinión común y la atribuyen al descubrimiento de una conjura morisca[381]. El mismo Juan de Mariana sigue esta misma línea al afirmar, tratando de su expulsión, que los moriscos eran «gente obstinada y que tenían inteligencia con los turcos y moros de Berbería»[382].

Es interesante, por otra parte, constatar el silencio sobre estos sucesos en las relaciones anuales de la mayoría de las casas de la Compañía en sus provincias de Andalucía, Aragón y Toledo. Sólo hacen mención de la expulsión las provenientes de Málaga, Sevilla, Gandía, Tarazona, Valencia y Murcia[383]. No se conservan las de Castilla de estos años.

Memoriales en favor de los moriscos

En los años que precedieron inmediatamente a la expulsión, los jesuitas intervinieron con sus memoriales en favor de los moriscos y de su evangelización, como Ignacio de las Casas y el inglés José Cresuelo (Creswell) superintendente de los colegios de Ingleses de España[384]. Desde los tiempos de Doménech y Mur los jesuitas de Valencia habían acumulado materiales con vistas a su evangelización[385].

Casas, a partir de su primera estancia en el reino de Valencia (1587-1590), había comenzado a estudiar las causas de la anómala situación religiosa de los moriscos, después de tantos años de esfuerzos evangelizadores. Aprovechó su destino al servicio de la Inquisición valentina (1602-1604) para tomar como propia la causa de sus hermanos. Coincidía con su actividad como debelador de los hallazgos del Sacro Monte granadino cuyos escritos juzgaba islamizantes e íntimamente ligados con la cuestión morisca. Por otro lado, el patriarca había dado los primeros pasos hacia la expulsión: su carta a Felipe III (6 enero 1602)[386].

---

[381] *Litt. Ann. 1609* 465; *1610* 469-70.

[382] J. DE MARIANA, *Historia general de España* (Madrid 1854) 409 (= Bibli. Aut. Esp. 30).

[383] *Litt. Ann. 1609* 465 471; *1610* 469-70 490; *1611* 77 697 743; *1613/1614* 614.

[384] BORONAT 2, 132 (v. nota 2). No creemos que el documento n. 8, pp. 493-99, que atribuye este autor a Creswell o a Casas sea de este último. No hemos podido ver el original para comprobar su grafía, pero no es del estilo de Casas y, en algunos puntos, se aparta de sus ideas. No tenemos datos para determinar que sea tampoco del primero. La ortografía es catalanizante (p.ej., *ny* en vez de *ñ*). Joseph Cresuelo (Creswell) nació en Londres hacia 1556. Terminado el curso de filosofía y dos años de teología, fue recibido en la Compañía en Roma el 11 octubre 1583, fue rector del colegio Inglés (1587-1592). Muy estimado por el P. Roberto Parsons, lo trajo a España donde fue procurador y viceprefecto de la misión de Inglaterra, superintendente de los colegios de Ingleses y solicitador de los negocios de los católicos ingleses. Tuvo un gran influjo en la corte, del que Aquaviva se valió para diversos asuntos de la Compañía. Hizo su profesión solemne de 4 votos en Madrid, el 20 enero 1599. En 1614 pasó a Flandes con el cargo de viceprefecto de la misión de Inglaterra, rector de Watten y, finalmente, instructor de tercera probación en Gante, donde murió hacia 1623. URIARTE-LECINA 2, 312-13; A.J. LOOMIE, *The Spanish Elisabethans* (New York 1963); M.E. WILLIAMS, *St Alban's College. Four centuries of English Catholic presence in Spain* (London 1986).

[385] Estos materiales fueron utilizados por don Jerónimo Corella en un memorial al rey de 1587. La Inquisición atribuyó las ideas vertidas en él al influjo de los jesuitas. T. HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia.* Institución Alfonso el Magnánimo (Valencia 1980) 200-1.

[386] BORONAT 2, 139-43 146-48 503-06.

Por su parte, Casas, desde tiempo atrás había constatado que la preeminencia morisca había pasado de Granada a Valencia y que, por consiguiente, dependía de la conversión de los valencianos la cristianización eficaz del resto.

Su actividad literaria en relación con la literatura apócrifa del Sacro Monte y sobre la cuestión morisca a la que estaba íntimamente ligada, se extiende de 1598 a 1608, pero se intensifica a partir de 1604. En sus cartas y memoriales al nuncio Domenico Ginnasio (1604)[387], a los cardenales Belarmino, con quien le unía antigua amistad y a quien había dado clases de árabe, y Baronio, al Supremo Consejo de la Inquisición de España, al enviado especial de Felipe III en Roma para la cuestión morisca, el canónigo gaditano Francisco de Quesada, al mismo Felipe III y a los papas Clemente VIII y Paulo V[388], Casas exponía las causas de la situación a que había llegado la cuestión morisca, defendía el derecho de los moriscos a ser evangelizados en su propia lengua de modo conveniente y afirmaba que nada de cuanto se había hecho hasta entonces había dado resultado porque los métodos no habían sido los adecuados. No podía abandonarse a los moriscos ni condenarlos como culpables del fracaso evangelizador. Más bien había que acusar de ello a los señores espirituales y temporales. Es manifiesta en varios de sus escritos la crítica velada, a veces abierta, de la política de Ribera[389]. Su pensamiento lleno de amargura por el trato que recibían los moriscos, quedaba patente en una de sus cartas a Ginnasio de 28 febrero 1604. Le decía entre otras cosas:

«Et è possibile che vi siano tanti signori che li succiano [ai moreschi] il sangue como sanguisuge, et mangiano le lor fatiche et quello che costoro cercano è che non si convertano da dovero, perchè le importa à loro tenerli per schiavi eternamente?

Et è possibile che li prelati che tirano grossissime entrate da costoro habbiano ardire à dire che hanno fatto con questa gente tutto quello che sono obligati et chi non c'è speranza de la lor conversione, et che mai si convertiranno? Non è questa (Signor mio Illmo.) se si può dir così biestemia poichè pigliano l'officio de Dio giudicando inanzi tempo et in materia si grave et sapendosi al certo che solo Dio può dir «curavimus Babylonem et non est sanata, derelinquamus eam», perchè Lui solo può aggiongere: «Quid ultra debui facere, vineae meae quod non feci?»: et è certissimo che mai hanno predicato ad questa gente come conviene, et come ha sempre usato la Chiesa di Dio, anzi tutti i remedij che li hanno fatto per la lor conversione sono stati per sdegnarli più, et farli più inimici nostri»[390].

---

[387] Arch. Secr. Vat. *Spagna 59* 100-7v.

[388] BL *Add 10.238* passim. Valencia. Bibl. Universitaria *Ms 637* n. 4, 280v-83v 284-332v; cfr. Aquaviva a Casas. Roma, 22 agosto 1605. *Cast. 7/I* 285.

[389] BL *Add 10.238* 213v.

[390] Casas a Ginnasio. Valencia, 28 febrero 1604. Arch. Secr. Vat. *Spagna 59* 105rv. En su «Información», Casas era aún más duro con los prelados. Las almas de los moriscos, «redimidas con la preciosa sangre del Redentor, lavadas por el sacramento del bautismo de la culpa original en tiempo que fueron capazes deste beneficio, hijas verdaderamente de la Iglesia, engañadas y destituidas y desamparadas de sus pastores [...], aprémianlas a acudir a las cosas sagradas y castíganlas si no acuden, de suerte que entienden de ellos que pretenden la pena o los diezmos y primicias e otras exacciones rigurosas y no sus almas y no les acuden con los pastos y doctrina devida». BL *Add 10.238* 39v.

Ginnasio remitió estas cartas al papa con otra suya insistiendo en los mismos puntos de vista, con más fuerza si cabe. Clemente VIII escribió de su puño y letra al dorso de las cartas de Casas dos anotaciones que indicaban su conocimiento del problema: «Questo negotio de Moreschi fu errato da principio, et sempre è andato de male in peggio, non sappiamo che si possa fare», y una solución poco practicable: «L'Arcivescovo de Valencia ci disse a noi che era cosa degna d'un Concilio generale, ma anco questo ha le sue difficoltà»[391].

Su influjo en el nuncio Domenico Ginnasio y, a través de éste en Clemente VIII y Paulo V, no creemos pueda minimizarse. Muchas de sus ideas básicas y argumentos se reflejan también en el pensamiento del obispo de Segorbe, el andaluz Feliciano de Figueroa, y en el del franciscano Antonio de Sobrino, expresados en las consultas de las juntas de Valencia (1608-1609) tanto que algunas de estas expresiones parecen tomadas a la letra de Casas, pero es más lógico admitir una influencia mutua.

En sus memoriales, Casas proponía los medios fundamentales para la evangelización eficaz de los moriscos. Entre estos cabe mencionar: ganar las voluntades de los moriscos tratándolos bien de palabra y obra; redución de las caragas fiscales igualándolas a las de los cristianos viejos y supresión de la *farda* que pagaban a la Inquisición; destierro de los alfaquíes a pueblos de solos cristianos viejos, en Castilla o Asturias educación en la fe de niños y niñas poniéndoles en cada pueblo maestros y maestras fieles, obligar a los padres a enviar a sus hijos e hijas a estas escuelas, desde los siete a los catorce años a los niños, y a las niñas, hasta los doce; fundación de casas de catecúmenos para huérfanos y niños en peligro de ser corrompidos por sus mayores, de seminarios y colegios para la enseñanza de letras humanas, filosofía y teología, según el modelo de otros centros de este género erigidos en otras partes.

Insistía en la necesidad de la erección de estos centros para una educación efectiva y cualificada de los moriscos, con vistas también al sacerdocio. Era también primordial poner al frente de las parroquias y rectorías sacerdotes desinteresados, de buena vida y ejemplo, castos y celosos de su conversión. «Esta – decía Casas – es la llave para su conversión, como lo contrario les ha abierto los ojos y las puertas para tantos males»[392].

Para todo ello, era fundamental la preparación de un clero morisco, y aun de cristianos viejos dedicados a ellos, digno y a la altura de su misión: hombres doctos en la lengua arábiga, bien formados en las ciencias eclesiásticas y en las coránicas, capaces de discutir con los alfaquíes en su propio terreno y convencerlos. Una vez convertidos éstos, se rendirían los demás a las verdades de la fe. De llevarse a la práctica sus propuestas, Casas profetizaba un futuro halagüeño: «y se hará – decía en su memorial al rey – una florida

---

391 Valladolid, 14 marzo 1604. Arch. Secr. Vat. *Spagna 59* 100-1 107v.

392 BL *Add 10.238* 50.

Iglesia dellos, que son amigos de penitencias y devociones y inclinados a la piedad [...] y, una vez admitida la verdad bien entendida, no se dexa fácilmente»[393].

Desgraciadamente esta «florida Iglesia» de su gente que Casas soñaba y por la que debatió en estos últimos años de su vida, no llegó a florecer. Fue agostada por la expulsión.

Las juntas de Valencia (noviembre 1608-marzo 1609)

El 11 de mayo de 1606, Paulo V urgía a Felipe III la convocación de una junta de los prelados interesados en el problema morisco de la región valenciana: el arzobispo de la sede metropolitana con sus sufragáneos de Segorbe y Orihuela, y el obispo de Tortosa. El rey retuvo los breves pontificios y no los trasmitió a los interesados hasta el 7 de septiembre de 1608 en que lo hizo junto con su convocatoria y tres memoriales para su estudio: uno de Ignacio de las Casas, otro de José Creswell y el tercero de don Jaime Palafoix.

La junta de prelados, presidida por el virrey marqués de Caracena, tuvo su primera sesión el 22 noviembre 1608. En ella se leyeron los breves pontificios, la convocatoria real y los tres memoriales.

Dos fueron los puntos claves en los memoriales que causaron mayor oposición: la lengua árabe y la crítica a los medios evangelizadores empleados hasta el momento. Según el informe del patriarca Ribera al rey, quizás parcial y expresión de su propio punto de vista, los prelados incluyeron a los tres memorialistas bajo el mismo denominador despreciativo: los memoriales no aportaban nada nuevo, sus autores denotaban «falta de experiencia [...] en esta materia» y «poco o ningún conocimiento de los moriscos y de su manera de proceder», lo cual «era causa de que se allucinasen en muchas cosas». A juicio de la junta, los tres memorialistas coincidían en afirmar que los moriscos eran «herejes apóstatas de nuestra fe cathólica».

En cuanto a la lengua, nervadura de la argumentación de Casas, «pareció a todos de mucho inconveniente, y contra lo que se ha juzgado generalmente por hombres graves y píos y de intelligencia y experiencia particular en esta materia». La resolución era obvia con estas premisas: «no sólo [no] sería útil para la instrucción de la fe christiana, pero [...] causaría en los dichos moriscos nueva reputación de su secta y [...] los actuaría más en sus errores».

En cuanto a la crítica de los medios de evangelización, los prelados la tomaron como injuria personal. Señalaron: «parece que se quiere imputar a culpa a los prelados de aver sido negligentes en procurar applicar medios para la dicha instrucción». La respuesta fue la autodefensa a ultranza. Cada

---

[393] Ibidem 160rv. En cuanto a los colegios, para probar su necesidad y sus resultados positivos para la extensión del cristianismo o la conservación de la fe católica, Casas citaba el mandato del Concilio de Trento y mencionaba expresamente los colegios para los naturales en Indias y para la juventud inglesa en Roma, España y Francia, y los de Roma para varias naciones: Seminario Romano, Colegios Germánico, Inglés, Hungárico, Maronita, Eslavo, Griego, colegios de Neófitos y Catecúmenos, etc. La misma práctica observaban turcos y herejes para formar a su propia juventud. Ibidem 44.

uno expuso lo realizado en su respectiva diócesis. De esta relación resultó «que se les imputa falsamente culpa o negligencia», pero al mismo tiempo se reconocía el fracaso: «ni una sola persona se puede con verdad dezir averse convertido por las dichas diligencias».

Esto era precisamente lo que Casas había intentado hacer comprender: el método empleado era el equivocado y el que él proponía y se rechazaba era el que había que intentar. Pero Casas, a quien Aquaviva había deseado enviar a Valencia para que ayudase en estas juntas, no pudo defender sus puntos de vista. Había muerto en julio de este año 1608.

Hubo dos puntos que los prelados evadieron. Los tocantes a los barones, o señores, y a la Inquisición. En cuanto a la propuesta de suprimir los pechos que los moriscos pagaban a sus señores, podían acudir a la real Audiencia si se consideraban gravados. Allí se les haría justicia.

En cuanto a la propuesta de solicitar al papa un edicto de gracia sin obligación de descubrir al cómplice, el inquisidor mayor de Valencia, Bartolomé Sánchez, presente en la junta, se opuso a la solicitud de edictos de gracia con nuevas cláusulas.

Al presentarse en estas juntas problemas teológicos delicados, se decidió llamar, como consultores teólogos a seis representantes de las órdenes religiosas y cuatro seculares. Por la Compañía de Jesús, asistió el P. Juan Sotelo, prepósito de la casa profesa y consultor del Santo Oficio.

Sotelo formó parte de la tendencia más radical. Sus respuestas corroboraban las opiniones de Ribera. Los moriscos eran herejes y apóstatas, era sacrilegio bautizar a sus hijos, no se les debía permitir exponer sus dificultades en materia religiosa, por fundarse su herejía en odio a la fe y no en una inteligencia equivocada de la Sagrada Escritura, no debían ser obligados a acudir a la iglesia ni a confesar y el que los obligaba pecaba mortalmente.

Las juntas duraron de noviembre 1608 a marzo 1609, con una interrupción en Navidad, y como resultado final se pidió al rey que solicitara un nuevo edicto de gracia[394]. Pero el 4 de abril se tomaba en el consejo de Estado la

[394] BORONAT 2, 126-51. Juan Sotelo nacido en 1554 en Toledo, ingresó en la Compañía, en Alcalá, el 8 enero 1572. Ordenado sacerdote hacia 1580, hizo su profesión solemne de cuatro votos el 14 julio 1591, en Valencia. Licenciado en Artes y Doctor en Teología, enseñó esta facultad en Valencia (1582-1594), donde fue rector del colegio (1597-1600) y prepósito de la casa profesa (1607-1610). En Zaragoza (1594-1597) leyó casos de conciencia. Ejerció también el ministerio de la predicación y de la confesiones. Murió en Valencia el 19 febrero 1615. *HS 41* 404; *Arag. 10* 15. Según la carta necrológica, Sotelo, consultor asiduo de Ribera en los asuntos más graves, especialmente en los relativos a la instrucción y predicación a los moriscos, «fue el que más trabajó en ella». En cuanto a la expulsión, fue la persona de quien más se sirvió Ribera. «Siempre estuvo [Sotelo] – añade el necrologio – muy firme en que fuesen hechados [los moriscos] de España y así se cree que Dios le habrá dado muchos grados de gloria por lo que ayudó a una hazaña tan grande». Villegas a Almazán. Valencia 22 febrero 1615. *HS 177* 418. El franciscano fray Antonio de Sobrino se quejaba de la parcialidad del informe del patriarca al rey en relación con las respuestas de los consultores: algunas más rigoristas sólo las habían apoyado Sotelo y el Maestro de la Universidad fray Miguel Salón, p.ej., considerar a los moriscos herejes y apóstatas notorios, sacrilegio el bautismo de sus hijos y pecado mortal el forzarles a cumplir sus obligaciones de oir misa y confesar. Por su parte, el obispo Figueroa, opuesto a la expulsión y decidido partidario de los medios suaves, pedía a Sobrino que revisase su censura (la de Figueroa) a las opiniones de

resolución de la expulsión, el 5 de agosto se comunicaba a Ribera, quien el 23 del mismo mes la aprobaba, y el 23 de septiembre, se proclamaba en Valencia el edicto de proscripción de los moriscos de este reino. A este edicto seguirían otros en los meses siguientes completando la expulsión con la de los mudéjares antiguos del reino de Murcia en 1614[395].

Los jesuitas actuaron en dos campos: consejo y acción pastoral.

Participación en juntas y consultas

A nivel oficial intervinieron, como consejeros, el alemán Ricardo Haller, confesor de la reina Margarita de Austria, que formó parte de la junta de teólogos en la corte, y Juan Sotelo, en la de Valencia. En algunas de las consultas de esta última aparece la firma de Francisco Escrivá, confesor y confidente del patriarca Juan de Ribera, a quien había acompañado en su predicación a los moriscos durante las misiones de proclamación del último jubileo.

Las consultas versaron principalmente sobre el problema moral que planteaba la expulsión de los niños moriscos contemplado en el consejo del 4 de abril y cuya resolución el rey había dejado al juicio del patriarca, con el fin de descargar su conciencia.

Juan Sotelo, se declaró abiertamente en favor de la expulsión, como obligatoria en conciencia para el monarca, por ser los moriscos herejes notorios y traidores. Los niños mayores de cuatro años, al estar ya corrompidos por sus padres, debían ser expulsados con ellos. Los menores de cuatro años había que quitárselos a sus padres y educarlos cristianamente. Si sus padres se negaban, había derecho a matarlos como traidores y apóstatas incorregibles y en razón de la defensa del derecho del bautizado inocente a ser educado en la fe. Si el rey no podía mantenerlos, era lícito dejarlos marchar con sus padres.

En caso de matrimonios «mixtos», debía expulsarse al cónyuge «moro» con los hijos mayores de cuatro años, dejando los de cuatro años abajo con el consorte cristiano viejo *in favorem fidei.*

Los puntos principales de estas respuestas informaron, con algunas moderaciones, los artículos 9 y 10 del bando de expulsión de 22 de septiembre 1609.

Después de la expulsión y rebelión subsiguiente, en otra consulta, firmada por Sotelo y Escrivá en unión de otros tres consultores más, las respuestas denotaban la misma línea de dureza.

Los moriscos adultos y niños mayores de siete años que habían quedado, o habían vuelto de Berbería, debían ser expulsados. Si la razón de quererse quedar era por ser cristianos, podían pasar a Francia o a Italia.

Sotelo y si hubiera «alguna palabra colérica de zelo» la borrase. BORONAT 2, 142-43 n. 22 503-06; GARCÍA CÁRCEL *Herejia y sociedad* 123 (v. nota 26); HALPERIN DONGHI 202-8. Las opiniones de Sobrino concordaban con las de Casas. Este afirmaba que la mayoría de los moriscos no podían ser considerados como apóstatas ni herejes, pues no habían sido instruidos convenientemente y, por tanto, tampoco podían ser castigados por la Inquisición, había obligación de bautizar a sus hijos y se les podía y debía obligar a acudir a la Iglesia. Casas a Ginnasio. Valencia, 28 febrero 1604. Arch. Secr. Vat. *Spagna 59* 106-7; BL *Add 10.238* 24 41 176.

[395] BORONAT 2, 151-52 157-90; LAPEYRE 51-3 (v. nota 15); DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 177-81.

Los hijos e hijas de los rebelados, unos huérfanos y otros recogidos y escondidos por gente caritativa, debían ser buscados y expulsados los mayores de siete años y los menores vendidos como esclavos perpetuos a cristianos viejos. Con esta última provisión, se hacía a éstos un beneficio: los dueños cuidarían de mantenerlos en la fe por el amor que les tendrían y por el temor de perderlos. Por otra parte, al ser raro el esclavo que se casaba, «seguiríase tambien grande beneficio para que se acabase esta mala raça».

En la corte, Ricardo Haller seguía una línea mucho más moderada. En 1610, se trató en las consultas de Teológos cuestiones relativa a los niños moriscos valencianos (abril-mayo 1610), aragoneses (25 abril) y castellanos (23 junio).

En general, Haller se unió al dictámen del confesor del rey, fray Luis de Aliaga, pero añadiendo algunas puntualizaciones. Respecto a los valencianos, cuya expulsión general había tenido ya lugar, se declaró en favor de la expulsión de los niños mayores de siete años y de la retención de los menores, repartiéndolos por los colegios y familias de Castilla. En relación con la expulsión de los moriscos de Aragón, opinaba que el rey no tenía obligación de quitar a los padres sus hijos, pero sí de excluirlos del edicto de expulsión invitando a sus padres a dejarlos con promesa de cuidarlos convenientemente. Igualmente, en la expulsión de los castellanos, juzgaba, con Aliagam, que se retuvieran los hijos menores de siete años, pero era más conveniente que el rey diera licencia a los padres para dejarlos, aunque luego se los llevasen. Los que quedaran se podrían alimentar con los bienes de los mismos moriscos[396].

Acción pastoral. Reino de Valencia

Por el silencio de las fuentes, los jesuitas de Valencia parece que se desentendieron de los moriscos en la coyuntura de su tragedia.

Padres de la casa profesa que habían salido a misionar volvieron a la ciudad al observar el aparato bélico con que las tropas ocupaban los lugares estratégicos de mar y tierra.

---

[396] BORONAT 2, 170-77 294 522-44 575-89 596-601. La relación anual de la casa profesa de Valencia de 1610 señalaba que el virrey solicitó el dictamen de los jesuitas para asuntos de conciencia relativos a la ejecución de la expulsión. Probablemente se refería a la cuestión de los niños. *Arag. 25/I* 95.

Ricardo Haller, nacido en Nürenberg en enero 1551, fue admitido en la Compañía en Munich el 4 julio 1569. Obtuvo los grados de Maestro en Filosofía y Doctor en Teología. Hizo su profesión solemne de cuatro votos en Dilinga el 4 septiembre 1588. Rector del colegio y Universidad de Dilinga (1585-1589) y de Ingolstadt (1589-1597). Al mismo tiempo fue rector del nuevo noviciado de Landsberg (1593) así como compañero del visitador Pablo Hoffeo (1595-1596). Leyó dos cursos de Artes en Dilinga y, en Ingolstadt, el Catecismo Romano en la Universidad y privadamente al Archiduque Maximiliano de Baviera, a quien supervisó los estudios. Destinado a la provincia de Austria como rector de Graz (1597) fue elegido confesor de la Archiduquesa Margarita de Austria, a quien acompañó a España (1598) para su matrimonio con el rey Felipe III en Valencia (18 abril 1599) permaneciendo como confesor de la nueva reina en la Corte (en Valladolid y en Madrid). Poco después del fallecimiento de Margarita (3 octubre 1611) murió Haller en Madrid el 22 enero 1612. *Germ. Sup. 20* 44; *Cast. 15/I; Tolet. 21/II; Cat. Prov. Austr.* 1, 684; B. DUHR *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutschter Zunge* 4 vols. (Freiburg i.Br., München-Regensburg 1907-1928) 1, 64 168 196 531; ID., *Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts* (Freiburg i. Br. 1901) 46ss.; ASTRAIN 3, 637-53.

En Gandía, los jesuitas estaban persuadidos de que se cernía sobre la ciudad un peligro cierto de guerra, rodeada como estaba de pueblos de «moros». Para alejar el peligro, y de acuerdo con las normas del patriarca, se expuso solemnemente la Eucaristía en la iglesia del colegio y se hicieron rogativas y penitencias públicas y privadas para impetrar el feliz éxito de la expulsión.

Todo salió mejor de lo que se esperaba. Se alababa al duque Carlos de Borja y Velasco – «heroas» según la relación anual – por su piedad en haber sido el primero en expulsar a sus vasallos moriscos que, por millares, ocupaban la mayor parte de sus tierras. Lo había hecho para asegurar la pureza de la fe en España.

Lejos quedaba en el tiempo y en el recuerdo la preocupación apostólica de Francisco de Borja y de los primeros pobladores del colegio de Gandía. En este olvido, el autor de la relación anual, José Villegas, indicaba haber parecido a algunos una singular providencia divina el que el duque Carlos hubiera ejecutado la orden de expulsión, el primero de todos los otros señores, precisamente en el aniversario de la muerte (30 septiembre) de su bisabuelo «nuestro bienaventurado Padre Francisco de Borja». Los «moros» habían abandonado Gandía antes de la fecha prefijada para el exilio.

Se hacía referencia a la rebelión de algunos millares de «moros» hechos fuertes en unas peña no lejos de Gandía (Muela de Cortes). El duque envió a las tropas reales un refuerzo de 500 hombres de los suyos. La mayoría, antes de partir, recibió la comunión en la iglesia del colegio. Todos volvieron sin sufrir daño alguno.

En los meses siguientes, dos padres del colegio misionaron en Denia, como era costumbre por recibir el colegio de sus tierras la mayor parte de las rentas. Recibidos mal, en un principio, predicaron, no obstante, mañana y tarde en los templos, en las plazas y en las galeras dispuestas al embarque de los moriscos. Los ciudadanos se avergonzaron de su oposición inicial al ver el fruto conseguido. También se predicó por los pueblos vecinos y se enseñó la doctrina cristiana a los cristianos nuevos y viejos. Se hacía la observación de que, expulsados los «moros», habían venido de otros reinos gente no tan inculta como ellos[397].

Expresiones antimoriscas

No estaría de más, para introducirse en la mentalidad de los jesuitas aragoneses y valencianos, reseñar los términos con que designan a los moriscos en los documentos consultados relativos a la expulsión.

Ya hemo notado que los llaman abiertamente «moros». Son «neófitos inficionados con la mancha mahometana» o simplemente «mahometanos»[398].

---

[397] *Arag. 25/I* 97 102v; *Litt. Ann. 1609* 465 471; LAPEYRE 53 56. Ya el 30 de agosto, el duque de Gandía había ofrecido al de Lerma secundar los planes reales de expulsión. BORONAT 2, 169.

[398] *Arag. 25/I* 95 97; *Litt. Ann. 1611* 697.

Más escandalosas a los oidos modernos podrían sonar las expresiones con que el autor de la relación anual del colegio de Tarazona se refería, en 1610, a la expulsión del reino de Aragón. Se quejaba del grave quebranto que había producido a la economía del colegio y llamaba a los moriscos aragoneses «estirpe degenerada y pestífera de mahometanos que guardaba las costumbres de su gente con engaño para nuestra ruina y con impiedad para desprestigio de Dios».

Consecuencias económicas

También sufrieron las consencuencias económicas de la expulsión de los moriscos los colegios de Calatayud, Gandía y Tarragona, además del de Tarazona. Incluso el de Huesca se vió privado de una limosna anual enviada por dos hermanas zaragozanas que habían padecido merma en sus ingresos por la misma razón[399].

Andalucía: Sevilla, Málaga

Muy diversa fue la actitud de los jesuitas andaluces. Terminada la expulsión de los moriscos valencianos, se procedió a la de los andaluces por real pragmática de 9 de diciembre de 1609.

En Sevilla la publicó para la ciudad y su reino el asistente don Luis Méndez de Haro y Sotomayor, marqués del Carpio, por bando de 10 de enero de 1610. Se daban veinte días de término para dejar el pais, diez días menos del establecido en la pragmatica. En Sevilla se embarcaron también moriscos procedentes de Córdoba y de Extremadura. Los embarques comenzaron el 27 de enero y lo hicieron más de 18.000 moriscos[400].

En Sevilla, como ya se indicó, los jesuitas venían ocupándose de la población morisca, al menos desde la llegada de los granadinos en 1570. En 1608, intensificaron este apostolado. Con ocasión de la expulsión, continuaron desplegando su celo habitual[401]. Ayudaron a los exiliados en sus necesidades y les exhortaron a mantener la fe cristiana.

Como en Valencia, en Sevilla las autoridades eclesiásticas y civiles, que confiaban por lo general en los jesuitas, solicitaron el consejo de éstos para cuestiones relativas a la ejecución del bando de expulsión. De acuerdo con la relación anual de la casa profesa sevillana, los jesuitas procuraron aportar sus sugerencias para evitar que se hiciera algo menos prudente o útil.

---

[399] Sería interesante hacer un estudio económico de la merma en las rentas de los colegios de la Compañía en la provincia de Aragón ocasionada por la expulsión de los moriscos. Puede darnos una idea de ese quebranto el dinero que costaba mantener cada miembro del colegio al año: 60 libras. Calatayud y Tarazona perdieron 300 libras de renta anual, Tarragona 130. La más afectada fue Huesca, por pérdida de la limosna de 250 libras, que suponía más de la mitad de sus rentas (561 lbs, 10s). De Gandía sólo se indica que las pérdidas fueron cuantiosas. *Arag. 10/I* 250-51. Para este colegio véase el estudio de A. BORRÀS I FELIÚ, *El bandeig dels morics i el col.legi de San Sebastiá de Gandia. Repercusions econòmiques* en *Homenaje a Jaime Vicens Vives* II (1964) 67-74.

[400] GUICHOT 2, 163 (v. nota 347); LAPEYRE 150-53; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 187 189-90. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de Sevilla, La Sevilla del Siglo XVII* (Sevilla 1984) 182-86.

[401] Véase supra pp. 113-4.

La misma relación anual afirmaba la existencia, entre los afectados por el decreto de expulsión, de «muchos inocentes» que participaban de la suerte de los culpables. Prueba de ello, era el caso de uno de estos inocentes. Reconocía que el rey Felipe había actuado como correspondía a un príncipe cristiano y aseguraba que, en ninguna circunstancia, ni él ni su mujer ni sus hijos abandonarían jamás la fe católica[402].

Un caso similar, pero trágico, se encuentra en la historia manuscrita de la casa profesa de Sevilla, compuesta casi siglo y medio después de los sucesos. Antonio de Solís, su autor, calificaba el caso de «piadosa acción de uno de estos infelizes». Este morisco, cuyo nombre Luis López dejó consignado el P. Pedro de León, se negó a salir de España desafiando el bando que conminaba bajo pena de muerte el cumplimiento de la real pragmática. Luis López, según confesión propia, prefería morir ahorcado entre cristianos que morir en su cama en tierra de moros. Solís comentaba que, «a saberla acaso la piedad de Felipe III lo habría libertado del patíbulo»[403].

Este morisco fue el último de los de su raza ajusticiados en Sevilla que atendió Pedro de León, y el único morisco que fue condenado en Sevilla por esta causa. Con esta ocasión, el P. León hacía un comentario de la expulsión como piedra de toque para descubrir la verdadera religión de los moriscos expulsos. Escribía:

> «Y no hay duda sino que en esta expulsión se echó muy bien de ver quiénes eran los que estaban bien fundados en nuestra Fe y Religión, porque así a la salida de España como en la estada por allá, se conoció en ellos que lo estaban y en otros lo contrario»[404].

El destierro de los moriscos coincidió en Sevilla con las fiestas organizadas, a fines de enero, para celebrar la próxima beatificación del fundador de la Compañía Ignacio de Loyola. El mismo Solís, en su historia de la casa profesa hispalense, anota la circunstancia de encontrarse la ciudad, en aquellos días, llena de soldados para vigilar la ejecución de la pragmática. «No hubo – afirma – ningún desorden ni cosa que pudiese perturbar el común gozo [de la beatificación] en toda la república»[405].

---

[402] *Baet. 19/I* 172; *Litt. Ann. 1610* 469-70; Es interesante notar las diferencias entre el texto original de la relación anual de la casa profesa de Sevilla, y el texto oficial impreso preparado en Roma, en relación con el modo de designar a los moriscos. El texto original dice: «Enituit etiam nostrorum industria in iuvandis [...] ijs quos e Mahumetana fece recentes christianos vocant». El texto impreso corrige: «Externis deinde, et praecipua cura Mahumetanis, quos recentes christianos vocant, consultum». En la misma línea, al hablar de los expulsos inocentes, et original dice «multi insontes necessario fuerunt relegandi» y el impreso «insontes aliquando a sontium fortuna trahi necesse est».

[403] A. DE SOLIS, Ms. *Historia de la casa profesa de Sevilla. Los dos espejos* ... (copia manuscrita en la Biblioteca del IHSI sin foliar).

[404] DE LÉON 546 (v. nota 76).

[405] DE SOLIS. Un dato curioso, pero con un significado un tanto ambiguo, lo ofrecen las fiestas en honor de la beatificación de Ignacio de Loyola organizadas por el colegio de Marchena (25 abril 1610). En el vestíbulo de la portería junto a la puerta de la iglesia, el único cuadro mencionado, de los varios que adornaban la entrada en medio de una decoración de huertas y fuentes, era el embarque de los moriscos en el río de Sevilla. *Historia del colegio de Marchena* 31.

La observación sobre la tranquilidad reinante coincide con las relaciones de otros historiadores de la ciudad. La operación del embarque apenas se notó. Los moriscos sevillanos pertenecían, en su mayoría, a las clases exluidas de la real pragmática de extrañamiento: esclavos o siervos. De los no exentos, no pocos sevillanos con recursos económicos habían partido antes del decreto por iniciativa propia.

En cuanto a los sentimientos de compasión hacia las víctimas inocentes de la expulsión, insinuadas en la relación anual de la casa profesa hispalense, los historiadores contemporáneos de los hechos, o cercanos a ellos, los describen como comunes al sector piadoso de la población sevillana[406].

De Málaga contamos con noticias más extensas gracias a la historia manuscrita del colegio de la Compañía de esta ciudad.

En 1610, los jesuitas fueron requeridos por las autoridades para ocuparse espiritualmente de los moriscos expulsos que habían llegado el 2 de febrero para embarcarse. Las fuentes de la Compañía daban en números redondos la cifra de 12.000.

La actitud de los jesuitas malagueños hacia los moriscos partía de la convicción de que eran cristianos. No consta de un apostolado específico con ellos anterior a estas fechas, pero tampoco hay razón contraria para descartarlo. En las presentes circunstancias, la misión de la Compañía consistió, como en Sevilla, en consolar a los moriscos, exhortarlos a conservar la fe, a confesarse y a «ponerse bien con Dios».

Para los jesuitas la marcha de los moriscos al norte de África, a Berbería, constituía una «desdichada suerte» y un «peligro que sus almas corrían». De ahí que, mañana y tarde, acudieran a las atarazanas, donde se encontraban los expulsos encerrados para su registro en los buques, y trataran de convencerlos para que fueran a tierra de cristianos. A los que aceptaban la propuesta, los apartaban del resto. Se contaban casos de constancia heroica cristiana que llevaba a situaciones dramáticas: esposas que se separaban de sus maridos y viceversa, hijos de sus padres, parientes de parientes ...

Entre estos casos resaltaba el de un muchacho de 16 años que se apartó de su madre viuda y de sus dos hermanos menores con lágrimas en los ojos. O la niña deceañera que suplicaba a su abuela la siguiera con su hermanita a tierra de cristianos, con la consiguiente conmoción causada en el gran patio donde estaba reunido un buen número de moriscos y al que acudieron los encargados y autoridades.

Los jesuitas juzgaron providencial la real cédula ordenando quitar los niños menores de siete años a sus padres o tutores en caso de pasar a Berbería. La mayoría de ellos solicitó ir a tierra de cristianos.

---

[406] *Litt. Ann. 1610* 469-70; Ortiz de Zuñiga 609 (v. nota 347); Guichot 2, 162-63; Caro Baroja, *Los moriscos* 228-31; Domínguez Ortiz-Vincent 189; Domínguez Ortiz, *Historia de Sevilla* 184; Ortiz de Zúñiga afirma del embarque: «no dexó de dar que hacer a los Ministros y que sentir a los piadosos viendo embarcar criaturas que movían a lástima y compasión». Domínguez Ortiz cita el testimonio de un contemporáneo, Rojas Casanate: «Todos lloraban, y no hubo corazón que no enterneciera ver arrancar tantas casas y desterrar tantos cuitados, con la consideración que iban muchos inocentes, como el tiempo ha mostrado».

Estos cambios de última hora, la lentitud de los embarques y despacho de los buques, el hacinamiento de las personas a bordo – 200 en los buques pequeños y 400 ó 500 en los grandes – y la subsiguiente escasez de víveres, provocaron enfermedades y muertes.

La Compañía pidió limosnas al cabildo y a otras personas. Consiguieron el suministro diario de pan y de otros alimentos para sanos y enfermos. Dos jesuitas, acompañados de algunos prebendados, se encargaron de repartir el suministro por los navíos. Al mismo tiempo, exhortaban a los moriscos a mantenerse en la fe, a la penitencia y al dolor de los pecados. Al final del reparto y de la exhortación todos juntos recitaban el acto de contrición al que seguían numerosas confesiones. Consolaban a los enfermos, disponían a bien morir a los moribundos, bautizaban a los niños que nacían en la mar.

Los jesuitas trataron de remediar todas las necesidades materiales y espirituales, sin faltar un solo día la visita de los buques. Además, hicieron valer toda su influencia en favor de los pobres que, no obstante tener despacho para los puertos cristianos de levante, les faltaba protección y posibilidades económicas de hacerlo. Los malagueños fueron generosos en ayudarles.

Este ministerio duró cerca de mes y medio[407]. La impresión que los jesuitas recibieron del fruto conseguido fue, al mismo tiempo, signo de la mutua estima. Estas son las palabras de la historia manuscrita del colegio de Málaga:

> «Así, acudían [los moriscos] a los nuestros con qualquier cosa que se les offreciera para que les ayudásemos y para que no se les hiziera agravio, tomándonos por padres y patronos suyos; con lo qual andaban todos tan ocupados [...] siendo tanto el trabajo continuo de cada día, metidos en los navíos y entre tanta gente, adonde con grandíssima difficultad se les podía confessar por el grande número de gente que avía [...], que entrar en ellos era como entrar en un horno de fuego, sin aver por donde andar en el navío, y volver al collegio muchas veces después de las avemarías y, con tanto trabajo, era tal el gusto con que acudían, que no sentían el trabajo por ver el fruto en tantas cosas varias»[408].

La Compañía volvió a actuar en el mismo ministerio en dos ocasiones más. En 1611, en la saca de los que habían quedado a título de buenos cristianos. Se señalaba que esta vez el trabajo fue menor por ser menor también la necesidad espiritual y menor el tiempo[409]. En 1613, tocaron en Málaga unos navíos de moriscos que se dirigían a Roma. Como en las ocasiones anteriores, se les atendió espiritualmente y se les socorrió con limosnas[410].

---

[407] *Litt. Ann. 1610* 490; *Historia del colegio de la Compañía de Jesús de Málaga* 40-6; LAPEYRE 154-56.
[408] *Hist. Col. Mál.* 45.
[409] *Litt. Ann. 1611* 743.
[410] Ibidem *1613/1614* 614.

Reino de Murcia

La actitud de los jesuitas murcianos fue similar a la de los andaluces. Su preocupación por la evangelización de los siervos mahometanos en vísperas de la expulsión de los moriscos, era índice de una mentalidad que presidiría su aproximación apostólica a la problemática de los expulsos.

Dada la situación descrita más arriba, esta problemática revistió formas específicas. La expulsión se llevó a cabo en dos etapas. La primera, consecuente a la real cédula de 9 de diciembre 1609 ordenando la expulsión general de los moriscos de la Corona de Castilla, publicada en el reino de Murcia por bando de 18 de enero de 1610, afectó solamente a los granadinos residentes en este reino, a pesar de su defensa por parte de las autoridades locales murcianas, que argumentaban en su favor su cristianismo y su contribución al bien público, sobre todo a la industria sedera.

Don Luis Fajardo, capitán general del reino, tomó personalmente la defensa de los mudéjares antiguos y consiguió que, por entonces, se suspendiese la ejecución de la real cédula y sólo se aplicase a aquellos que notoriamente fueran tenidos por malos cristianos, pero Fajardo dio largas a la puesta en práctica de esta medida.

Los embarques se efectuaron en Cartagena. Los granadinos residentes en el reino murciano lo hicieron de enero a marzo y los otros granadinos y mudéjares antiguos procedentes de los demás territorios de Corona de Castilla entre abril y agosto de 1610[411].

Terminada la expulsión de granadinos y castellanos, se decidió de nuevo la de los murcianos. Después de consultas con Fajardo, que seguía oponiéndose a una expulsión indiscriminada, el 8 de octubre de 1611, firmaba el rey el decreto de expulsión de los moriscos del Valle de Ricote y de otros que vivían en lugares separados de los cristianos viejos. Fajardo lo publicó por bando de 10 de noviembre. Pero la ambigüedad del bando y la reacción contraria a la expulsión de los diversos estamentos, dilató su ejecución durante dos años de discusiones, informes y visitas secretas cuyas conclusiones favorecían la permanencia[412].

Los jesuitas durante todo este tiempo se dedicaron, en primer lugar, a subvenir las necesidades espirituales y materiales de los expulsos. Una observación de la relación anual de 1611 insinuaba la extrema necesidad a la que éstos se vieron expuestos: de no haber sido por el auxilio prestado por los jesuitas, muchos hubieran parecido.

La actividad de la Compañía se desarrolló en tres campos: en el Valle de Ricote, en Cartagena y en la visita a la diócesis en compañía del obispo.

En el valle de Ricote, dos jesuitas recorrieron sus pueblos. Con mentalidad de corte providencialista, basaron su predicación en la imagen profética de un Dios airado por los pecados de los moriscos y trataron de hacerles

---

[411] Véase supra p. 116.
[412] LAPEYRE 191-97 272-73; DOMÍNGUEZ ORTIZ-VINCENT 196 198-200.

comprender que las tribulaciones causadas por el decreto que los obligaba a salir de España tenían su origen en sus propios pecados y no, como ellos juzgaban, debido a la malevolencia de algunos.

El resultado de esta predicación fue la conversión de todos a la penitencia que sellaron con la confesión sacramental. El cambio de costumbres conseguido fue tal que se esperaba el consuelo del cielo en el futuro. En efecto, la relación anual señalaba que, cuando el asunto parecía más desesperado, se impetró del rey una moratoria de un mes y, luego, de dos[413].

No obstante estos cambios de vida y las rogativas y penitencias públicas que se hicieron por todo el reino de Murcia, triunfó la línea rígida y el decreto de expulsión se puso en ejecución en diciembre de 1613[414].

Los habitantes del Valle de Ricote fueron los primeros en recibir la orden de partir. Llegaron a Cartagena el 17 y 18 de diciembre. Mientras esperaban el embarque, fueron confiados a dos jesuitas, quienes trataron de consolarlos en su adversidad y los ayudaron espiritual y materialmente. Su agradecimiento lo expresaban con lágrimas. Les exhortaron el arrepentimiento de sus pecados y, antes de partir, todos confesaron y los adultos recibieron la Eucaristía.

Al mismo tiempo, los jesuitas extendieron su campo apostólico a los soldados de la escuadra y a los cautivos moros de las galeras. Estos, al ver la caridad con que los padres trataban a los expulsos, comenzaron a apreciar la fe cristiana y algunos de ellos recibieron el bautismo[415].

Estas relaciones de género edificante, si quizás pudieran parecer exageradas en cuanto a los frutos conseguidos, se basaban en la realidad y eran testimonio fehaciente de una actitud de compasión y de simpatía hacia los moriscos en la tragedia de su exilio. Es verdad que la convivencia viejocristiana-morisca de Valencia y Aragón había llegado, por razones que no nos toca discutir aquí, a situaciones y tensiones que no se daban, por lo común, en los reinos de la Corona de Castilla. Pero, con todo, es interesante constatar que la actitud mostrada por los jesuitas andaluces y murcianos, contrastaba con la de los valencianos y aragoneses que no se libraron de la fraseología y de la actitud de rechazo común a la mayoría.

---

[413] *Litt. Ann. 1610* 123; *Tolet. 38/I* 8v; *Litt. Ann. 1611* 77.

[414] LAPEYRE 194-97.

[415] *Tolet. 38/I* 14; *Litt. Ann. 1613/1614* 614.

SUMMARY

Interest in the Moriscos has been on the increase in recent years, as the bibliography on this subject readily attests. The present article is an overall view of the Society of Jesus' ministry to this minority and is primarily based on unpublished documents. Among those dedicated to this apostolate there stands out Ignacio de las Casas, a Morisco Jesuit who, during the years 1500-1525, strongly opposed the more or less forced baptism of the *mudéjares*, that is, the Moslems who remained in the peninsular territories reoccupied by the Christians and who, after their baptism, became known as *moriscos*. Casas criticized: the failure to use Arabic in preaching; the Edicts of Grace issued by the Inquisition and the agreements with the Morisco ghettos; the racial laws; and the bad example of the spiritual leaders, temporal lords, and Old Christians.

From the beginning of its establishment (1545) in Spain, the Society of Jesus became interested in the Moriscos and first began working among them in Gandía, where Duke Francis Borgia founded a college of the Society, primarily intended for his Morisco subjects, as well as a university. This experiment, like subsequent efforts in evangelization, did not have the hoped-for results since the Society at that time did not have sufficient men trained in Arabic and Islamic culture, while the Moriscos both distrusted the Old Christians and remained loyal to the Islamic religion which they continued to practice more or less openly.

In Aragon the Jesuits began missions among the Moriscos in the territories of Christian lords and collaborated with the Inquisition in issuing Edicts of Grace. In Valencia the Jesuits ministered to Morisco prisoners and assisted those condemned to death; they also worked closely with the bishops in various missionary campaigns and served as consultors and interpreters for the Inquisition. Amid these activities Jerónimo de Mur distinguished himself as an expert in Arabic. Casas also exercised his apostolate in Gandía and Valencia and replaced Mur as consultor and interpreter for the Holy Office. Shortly before the expulsion of the Moriscos, Casas, enjoying the support of Francisco de Quesada, Philip III's ambassador to Pope Paul V, and that of the Jesuit General Claudio Aquaviva, insisted on the use of Arabic in the Morisco apostolate and proposed the creation of an academy or seminary where those assigned to work among the Moriscos could be adequately trained in Arabic.

Another field of the Jesuit Morisco apostolate was Granada. Ignatius of Loyola looked upon the college established in 1554 as a center for attracting Morisco vocations, and not solely for the kingdom of Granada but also for the mission projected in North Africa. One of these vocations was Juan de Albotodo. The college, with the support of Archbishop Don Pedro Guerrero, established a house and school in the Morisco quarter of the Albaicín and it remained in operation for ten years: from 1559 until 1569 when the Morisco population was moved as a result of the rebellion and Morisco war in Granada (1568-1570). The results achieved here were more positive than those at the college of Gandía owing to a greater openness on the part of the Morisco population and a greater involvement on the part of the Society.

In addition to its house in the Albaicín, the Society opened a boarding college where five or six Morisco orphans were prepared for ministry among their own people; these students assisted the Jesuits in their catechetical work and missionary endeavors. During the course of this project, a crisis arose (1565) which coincided

with the departure from the Society of Jerónimo de Benarcama, a young Morisco in whom great hopes had been placed. The self-criticism by those in charge of the project, especially that of Juan de la Plaza, superintendent of the college in Granada, and the Society's willingness to resolve the difficulties, produced a second period of euphoria which was, however, cut short by the Morisco uprising of Christmas Eve 1568.

Five Jesuits from the college ministered to the forces of the Marquis de Mondéjar, which were used in quelling the uprising. The Jesuits supported the Marquis in his opposition to Pedro de Deza's policy of repression and excused certain actions of the rebellious Moriscos, which was their response to the troops' bad behavior. Other Jesuits exercised their ministry among Don John of Austria's troops and in Luis de Requesens' fleet operating along the coast.

The Society was likewise active among the exiled Moriscos in Andalusia and in the other kingdoms of Castile. The Society also demonstrated its solicitude for the Moriscos in Guadalajara, Toledo, and Ávila. In Ávila Casas later founded a congregation of master craftsmen for New and Old Christians and preached to them in Arabic. The center of the Society's ministry among the Moriscos in Andalusia was then transferred (1570) to Seville, where a large segment of the Granada exiles had become concentrated, and among whom Albotodo and others were active.

The expulsion (1609/1614) of the Moriscos involved a political decision that had moral implications. On the whole the Society did not espouse any definitive position, and from the sparse documentation which has come down to us, it is possible to deduce that the positions of various individuals were mainly influenced by temperamental and sociological factors. It seems that the Jesuits in Aragon shared in the general antipathy toward the Morisco population, as is implied in expressions found in their documents. In the Junta of Valencia, Juan Sotelo represented the most radical tendency; he supported their expulsion in the harshest of terms. In the consultations concerning the disposition of Morisco children, Richard Haller, the Queen's confessor, proved more rational and moderate. The Jesuits in Andalusia and Murcia extended with visible compassion both material and spiritual aid to these exiles.

THE FIRST GENERATION OF ENGLISH JESUITS 1555-1585

THOMAS H. CLANCY, S.J. – New Orleans.

It was almost inevitable that the young Society of Jesus would get involved in England. If St. Ignatius had had his way it would have started in 1555. He wanted some of his sons to accompany Philip II when he went to England to marry Queen Mary. As soon as Mary succeeded to the throne in 1553 he wrote to his friend, Reginald Cardinal Pole, «now the great gate opens to readmit the Kingdom of England into the bosom of Holy Church»: He was enthusiastic about the project especially since Philip, always styled King of England in Ignatius' letters around this time, was involved. «His letters», according to Hugo Rahner, «in these months are exultant in tone»[1].

There are more than a hundred references to England in the letters sent by Ignatius in the last nineteen months of his life including four more to Cardinal Pole. Always aware of diplomatic usage he did not ask Pole to accept Jesuit aid; but he plainly expected to be asked to participate in the work and dropped broad hints about the availability of the Society. When these did not produce an invitation he got Cardinal Morone to write to their mutual friend[2]. The invitation never came. It was regarded as a definite slight to the Society[3].

While he waited Ignatius made his plans. He wanted to put his best foot forward and even considered sending Araoz and Borgia to the English court. The vigorous opposition of the Infanta Juana who was ruling Spain in Philip's absence put an end to that idea[4]. As for works, colleges, i.e. seminaries, were at the top of his list. He wanted to train English priests. He told Pole proudly of the work accomplished at the Roman College and the Germanicum and even invited him to send some Englishmen to study there. He was proud to report in 1555 that at least one Englishman and one Irishman had already enrolled[5]. He also reported on the first Englishmen to join the

---

[1] *Epp. Ign.* V 304, letter of 7 August 1553. H. RAHNER (ed.), *St. Ignatius Loyola. Letters to Women* (New York 1960) 34 489 n. 11. See also the reference to England and its new queen by Canisius in *Beati Petri Canisii S.J. Epistulae et Acta*, ed. Otto BRAUNSBERGER (Freiburg 1896-1923) I 474 515 518.

[2] *Epp. Ign.* VIII 308 574; IX 273; X 38; XI 26 105 551. *Lainez* II 521f.; III 964.

[3] *Chronicon* IV 492. There is a great deal more on this affair in the *Chronicon* e.g. I 392; IV 296 310 435; V 555f.; VI 445f. and in *Borgia* III 256. Jos. Crehan S.J. gives some reasons why the invitation never came in *St. Ignatius and Cardinal Pole.* AHSI 25 (1956) 72-98, esp. 83ff.

[4] *Chronicon* VI 629. See also VI 639 645. RAHNER 61ff.

[5] *Epp. Ign.* VIII 308ff.; IX 616; X 567. Note that Laínez had a similar enthusiasm for seminaries as works of the Society, but the Second General Congregation decreed they were not to be accepted except under very special circumstances. (*Institutum S.I.* II 198).

Society. He took a special interest in these new recruits as did the whole Society since this was supposed to be the next big mission field for the Jesuits. Polanco and Ignatius note with pride the number of candidates entering the Society from the remote (and heretical) regions of Northern Europe in each succeeding year[6].

Perhaps it was fortunate for the Jesuits that neither Borgia, Araoz, or any other Jesuit got to England in Mary's reign[7]. Borgia at least continued to remember Britain in his prayers[8]. Most of the early Generals had first hand contact with Englishmen. When he was at Trent in 1562 Laínez saw a steady stream of Englishmen seeking entrance to the Society. Mercurian had first hand contact with the English exiles in Belgium. He wrote to Laínez in 1561 that Protestant preachers in England were warning their congregations that the Jesuits were coming and railing against the Society. He was proud of the fear the name of the Society struck in heretical hearts[9]. Ignatius at one time had considered making Belgium, England, and Lower Germany one administrative unit of the Society[10].

But the great impetus for an English Jesuit initiative was the number of Englishmen who joined the young Society starting in 1555. We find Polanco writing again and again on behalf of Laínez that these new recruits would be of great service if and when God ever «opened the gate» for the Society in their homeland[11].

During the 31 years from 1555 to the close of 1585 some 140 English and Welsh candidates joined the Society[12]. Very few of them served in their home country even after the English Jesuit mission was initiated in 1580. In this article we wish to survey who these men were, whence they came, how they fared, and where they worked. This will illuminate another topic of increasing interest to historians, the so-called vocations crisis experienced by the Society in the third quarter of the 16th century[13]. We stop at 1585 because after that date catalogs become more common.

WHO THEY WERE

Though over one in five of the 133 Jesuits whose surnames have come down to us were celebrated enough to be included in the *Dictionary of National Biography,* the vast majority are shadowy figures whom we must trace

---

[6] *Epp. Ign.* IX 637; *Lainez* I 107; *Pol. Compl.* I 112n. 248 374 401 551.

[7] Pedro Ribadeneira went there for a few months after Mary's death.

[8] *Borgia* V 815 826 865 (1566 and 1567). See also *Borgia* III 746.

[9] *Lainez* V 482.

[10] *Chronicon* IV 310.

[11] *Pol. Compl.* I 401. *Lainez* VI 474; VII 416.

[12] We will henceforth use the term «England» and «English» to refer to both Wales and England and the inhabitants thereof. It seems too monotonous to repeat the pairing each time. We shall not treat the Irish or Scots.

[13] A. Lynn MARTIN, *Vocational Crises and the Crisis of Vocations among Jesuits in France.* Catholic Historical Review 71 (1986) 201-219. See also William BANGERT S.J., *Claude Jay and Alfonso Salmerón* (Chicago 1985) 304ff.

through the correspondence of the early Jesuits. The difficulty here is that English surnames were difficult for Southern Europeans to understand or transcribe. Campion can be easily latinized as can Persons (Campianus, Personius). But what about King (Chingius) or Russel (Rousell, Rosweldus)? The solution adopted by many early Jesuits is to use Christian names. There are numerous references to Thomas inglés, Guillermo anglùs, and Giovanni inglese. The problem is compounded by the English habit, already referred to by Thomas Hughes, of choosing from a small circle of Christian names. Hughes refers to an English Jesuit catalog of 1633 with 349 names. Those named John, Thomas, William, and Richard constitute nearly half the total[14]. It is the same with our list.

Indeed a mixup of Thomases has clouded the question as to who was the first English Jesuit. It seems that at least half of the first twenty Englishmen to enter the Society were named Thomas. Henry More thought the first was Thomas Lith, a Londoner who entered in June or July 1555. There was another Thomas inglese who entered at Rome in Oct. of 1556. Fr. Pollen thought this was Thomas Natale, translated as Thomas Christmas. His name was Natdall or Notdale. Both went to Loreto which was a kind of house of probation in those days. Notdale was dismissed there in April of 1558 and Lith probably in 1557[15]. That leaves us with at least six other Thomases whose surnames are unknown to us. They are listed in the Appendix Part II. It will be noticed that the last, Thomas VI, was a cook in Innsbruck in 1564. There was another coadjutor brother among the early entrants to the Society, Wm. Lambert, who served as a cook and infirmarian in Germany, Poland, and Lithuania. John Pellison, another brother, entered the Society in 1561 and worked as a tailor in Germany, France, and Belgium[16]. Bro. Simon worked in Lyons. The only other brothers we have discovered are the two famous ones: Ralph Emerson (ing. 1569) and Nicholas Owen, Little John, who entered the Society in England in the 1570's at a date not determined. He was the famous constructor of priest hiding holes. There were surely other brothers whose names have not come down to us. The process of entering the Society in those days was an informal one and more so for brothers than for priests or scholastics[17].

---

[14] Thomas HUGHES, *History of the Society of Jesus in North America*. Text. Vol. I (New York 1908) 175.

[15] Henry MORE, *Historia Missionis Anglicanae*. Translated by Francis EDWARDS in *The Elizabethan Jesuits* (London 1981) 36 (I 31); J.H. POLLEN, *The First English Jesuit*. Month 114 (1909) 428-431; Mario SCADUTO; *Catalogo dei Gesuiti d'Italia. 1540-1565* (Roma 1968) 36 105. All researches will be grateful to Fr. Scaduto for including indices of Christian names and nations of origin. Of the Jesuits listed in the Appendix as entering before 1566 22 are included in his authoritative SCADUTO.

[16] His birthplace is listed as France in SCADUTO 113. But since More lists him as English (36; I 31) we presume he had an English mother.

[17] See the useful remarks on the sense in which the term «novice» is used in the early Society in André RAVIER, *Les Chroniques de Saint Ignace de Loyola* (n.p. 1973) 286. Henry FOLEY, *Records of the English Province of the Society of Jesus*. 7 volumes (London 1877-1883) VII 675 lists Russell (Roussel, Rowsweld) as a brother, but he was a scholastic (SCADUTO 131). Brother Simon (SCADUTO 139) is not in FOLEY.

Beginning in 1559 the change of religion in England resulted in a number of clerics taking the road of exile to the Continent. A good proportion of these were university men, mostly from Oxford, and there was a steady stream of them entering the Society. Roger Bolbet, Simon Belost, Alexander Belsyr, William Good, Thomas Darbyshire, Simon II: all entered the Society as priests before 1564. After that there were more scholastics entering, but a good proportion of them had studied at Oxford, Louvain, or Douai. By the death of Francis Borgia there were more than thirty Englishmen in the Society and some of them bore distinguished names. The Haywoods and the Rastells[18] were great nephews of Thomas More.

In 1573 the Society was sufficiently known in England to attract the attention of Thomas Woodhouse, a Marian priest in prison for the faith. He petitioned the provincial of France for admission into the Society as it were *in articulo mortis*[19]. Thomas Nelson, a seminary priest, did the same five years later. Both were martyrs. In 1574 the first and probably only ex-member of Parliament to join the Society in the 16th century, John Castell (Kestell), entered at Evora in Portugal[20].

The change to a more Protestant stance by the English government in the years following 1570 resulted in another wave of exiles and more recruits for the Society during the generalate of Fr. Mercurian. Again there was a good sprinkling from Oxford including Campion, Persons, Gallop, Lane, Garnet, Weston, John Gibbons, and William Hart. A good number of those entering continued to be priests, many of them products of the English College at Douai which was transferred to Rheims during the years 1578 to 1593.

From the beginnings of the Jesuit involvement with the English mission in 1579 with the charge to direct the English College in Rome and with the joining of three Jesuits, Persons, Campion, and Emerson, to the mission of the seminary priests the following year the number of recruits swelled. It should be emphasized here once more that the «Jesuit invasion» of 1580 was not a turning point for the effort which had been directed by William Allen for some years. The annual report of the College of Rheims for 1579-80 proves that the tide for Catholics had already turned[21]. The three Jesuits involved gave heroic service and 1580 does mark the beginning of new publi-

[18] Dennis FLYNN (AHSI 54 [1985] 50n.) thinks that there was only one Rastell, i.e., John. But FOLEY quotes Nathaniel Southwell's MS *Catalogus Primorum Patrum* to support his claim that there were two (FOLEY VII 1448). Foley's seventh volume, *Collectanea* (divided into two parts with continual pagination) contains most of the names we are concerned with. It has not been thought necessary to make constant reference to this valuable source.

[19] Most of the credit for rescuing this martyr from oblivion belongs to Henry Garnet. See Philip CARAMAN, *Henry Garnet* (London 1964) 9-10 267.

[20] P.W. HASLER (ed.), *The History of Parliament. House of Commons 1558-1603* (London 1981) lists another John Kestell (the Cornish form of Castell) as M.P. from Bodmin, Cornwall in 1571. They probably have the wrong man. Note that the only other Cornwall man on our list, John Curry, was also from Bodmin and used Castell as an alias in 1595 (FOLEY I 397n.) probably in memory of his countryman who was dead by then.

[21] *The Third, Fourth, and Fifth Douay Diaries*. Publications of the Catholic Record Society (CRS) Vols. 10 and 11 (London 1911) 553-59.

city about the efforts of the English Catholics on the Continent. From 1580 to 1585 at least 40 joined the Society. About a fourth of these were priests, several with experience on the English mission. By the end of 1585 discounting for deaths and departures there were more than 70 English members of the Society.

WHENCE THEY CAME

They came from all over. We have the county origins of 91 Jesuits. Thirty English counties are represented. A disproportionate number of the unrepresented counties (eleven) are in Wales. Nevertheless at least eight of the Jesuits are of Welsh origin[22], most of them from North Wales. In the old Society, that is, before the suppression, the counties that produced the most priests for the Society were Lancashire, Yorkshire, Middlesex (London), Staffordshire, and Durham. Together these counties produced 36% of the 1,521 Jesuit priests ordained before 1773[23]. All these counties are represented in our universe: Lancs. 4, Yorks. 11, Middlesex 13, Staffs. 3, and Durham 2. Also especially fruitful before 1586 were Oxfordshire with 5 and Somerset with 7. The three Southwest counties of Cornwall, Devon, and Somerset produced 10 vocations. From 1586 to the suppression these counties produced only 46 more Jesuit priests.

There was considerable controversy in Elizabethan times and since about the social origins of Catholic priests. The absence of any detailed accounts of the families of the Jesuits in our sample such as exists, for example, in the *Responsa* of those who entered the English College, Rome, prevents us from drawing any useful conclusions about the class and status of the families of these early English Jesuits. We can only note the large proportion who had university experience[24].

Their immediate continental origins were the low countries, Belgium and Flanders. That was the place most of the Catholic exiles arrived. Many of them called at the English College in Douai (or Rheims). A good number of them studied at Louvain. In the first half of our period most had to find their way to Italy to enter the Society. During the last session of the Council of Trent, as we have seen, many of them sought out Fr. Laínez there. There

---

[22] At least that many more joined the Society from 1586 to 1603. See J.M. CLEARY, *A Check-list of Welsh Students in the Seminaries* (Cardiff 1558). At the time Wales had about 7% of the population of England.

[23] It is only possible to get at such figures because of the existence of Dominic BELLENGER, *English and Welsh Priests 1558-1800* (Bath 1984). This volume has been extremely useful throughout the present study.

[24] The *Responsa* written by students entering the English College, Rome, from 1598 to 1685 are contained in CRS vols. 54 & 55 (1962 1963). The low birth of seminary students and priests was referred to by William Cecil in his *Execution of Justice* (1583) and in the proclamation of the English government of 1591. These were answered by the Catholics. See my *Papist Pamphleteers* (Chicago 1964) ch. 1, esp. pp. 16 and 27. See also the remarks of Robert Southwell in his *Humble Supplication* (London 1595, *vere* 1600-01) p. 5 in the 1953 ed. by R.C. BALD (Cambridge 1953).

are many letters from Polanco to the Roman authorities advising them of the arrival of English recruits[25].

In the years after 1571 a good number were drawn from the seminary students at Rheims and Douai. William Allen supported those who discerned a religious vocation. And all during our period the Jesuits were the only religious order with a sizeable English membership. But Allen complained on at least one occasion about his seminarians going to Rome to enter the Society. He preferred them to enter in France or Flanders and even promised his help in getting them accepted[26]. Once the English hospice was transformed into a seminary in Rome there were a number of Jesuit vocations from the students there, but they were not given much encouragement by the Society[27].

Later on there was a considerable resentment among the secular clergy about Jesuit poaching among English seminarians. The missionary oath was instituted at the seminaries to prevent abuses. Since these colleges were partially supported by papal funds, those students who did not pay for their own keep had to promise to depart for the mission once their priestly formation was completed. This oath was never observed by a sizeable number of seminary priests. Many of them remained on the Continent for years after their ordination[28]. At any rate it did not bind the convictors, that is, those who paid for their education, and there was a good number of these at both institutions. Some of the seminarians paid their own way because of their desire to join the Society or other religious orders.

Some of the seminary priests who entered the Society had already completed a tour of duty on the mission after their ordination and before their entrance. Such were Ralph Allen, Richard Holtby, John Curry, William Slade, and Thomas Stephenson. Others were admitted while in prison in England. We have already spoken of Woodhouse and Nelson. Others admitted in prison were Metham, Pound, Briant, John Hart, and Cottam. The latter entered the Society in 1579 in Rome. He was probably dismissed because of ill health but he was readmitted while awaiting execution in 1581[29]. Not all of those who were admitted in prison gained martyrs' crowns. Metham survived for 13 years and Pound for 26, most of it in both cases in prison.

---

[25] *Lainez* VI 439 473 474 639; VII 4 26 209 226 229 411.

[26] Allen to Aquaviva 4 Feb. 1584 in CRS vol. 58 (1966) 62ff.

[27] Leo HICKS *The English College. Rome and Vocations to the Society of Jesus.* AHSI 3 (1934) 1-36.

[28] Patrick MCGRATH and Joy ROWE, *Anstruther Analyzed.* Recusant History 18 (1986) 1-13.

[29] Godfrey ANSTRUTHER, *The Seminary Priests I Elizabethan 1558-1603* (Ware and Durham 1968) 91 and CRS Vol. 58 (1966) 22 n. 17. There is a letter by Mercurian to a priest in prison who is not named, dated 15 April 1580 (ARSI *Flandro-Belg. 1/I 1573-1610* 142) accepting him into the Society. This was before Cottam was in jail.

WHY THEY ENTERED

We do not have extensive data from the Jesuits themselves on their motives for entering religious life such as T.V. Cohen has used in his recent article[30]. It is important, however, to keep in mind that such a decision was not as rare or disruptive as it has since become. A large proportion of young men – too large according to many observers and reformers[31] – thought it was perfectly natural to pursue the clerical life. For many it was a means of upward social mobility. An Anglican cleric in the seventeenth century defended the thesis, «Though the end of theology is to gain souls, the end of the theologian subordinate to the first and architectonic end, is for honest maintenance and sustentation»[32]. The clerical state was a condition for pursuing the academic life, and schools and universities were increasingly popular in the sixteenth century. One went to the university in most cases in order to become a priest or at least a cleric.

The early Society, like most religious orders, did not expect the highest motivation of candidates. Entrance to the Society, despite the lengthy prescriptions of the General Examen, was more casual than it later became. Ignatius wanted men of good character and an aptitude for learning. He expected to motivate them more fully once they were in a seminary or in the Society[33]. Many clerics on the Continent wrote passionately about the hardships of exile, but that was usually when they were petitioning a benefice or seeking a pension. Exile was difficult but it was normal for students as we can see in the life of Ignatius and his early companions.

We have already noticed the spotty records of the first Englishmen to join the Society. Of those who entered the Society in the first decade of our period about a third lasted less than ten years. Some died, some were dismissed for health reasons, and some left. Beginning in 1560 there are many more academic types entering. Many of these spent their lives in the Society doing on the Continent what they had been doing or aspired to do in England, namely, teaching.

Two of the early English Jesuits, both priests and products of Oxford, had more unusual careers. They were Thomas Darbyshire and William Good. Both were excellent directors of the Spiritual Exercices and both possessed the Ignatian *gracia de hablar*. They had charm and knew how to guide souls. Between them they directed and gave the Exercises to a remarkable

[30] *Why the Jesuits Joined, 1540-1600* Canadian Historical Association. *Historical Papers* (Ottawa 1974) 237-58.

[31] For the over-supply of priests see Jean DELUMEAU, *Catholicism between Luther and Voltaire* (London 1977) ch. 3 esp. p. 157. There were even complaints about too many priests in England early in the seventeenth century. See CRS Vol. 41 (1948) 53 113 116f. and J.H.C. AVERLING in Wolfgang HAASE (ed.), *Rome and the Anglicans.* (Berlin 1982) 108.

[32] Christopher HILL, *Economic Problems of the Church* (Oxford 1956) 200.

[33] In *Epp. Ign.* XII there are several letters in which the founder writes of the high standards of admission to the Society (pp. 569 585 616) but in many instances he speaks of admission to the Society in the sense of admission to last vows.

group of men who found themselves in France and Flanders. They included Yates, Persons, Southwell, Gilbert, Currie, Lane, Richard Holtby, John Gerard, and the future Irish Jesuit, Henry Fitzsimon[34].

The Jesuits who entered from 1570 on tended to be much more enthusiastic than their predecessors. Some had caught the fire of missionary zeal from reading the letters of Xavier and the other accounts of Jesuit missionaries in the New World and the Far East. That was the inspiration of Stephen and Pound. Others who longed to go on the missions were Southwell, Cottam, and Yates. Even Persons volunteered for the Indies[35].

There was also the desire of martyrdom. The rediscovery of the catacombs in Rome in 1578 led to a new enthusiasm on the part of Catholics. Here was concrete proof of the continuity of the church of Rome with the church of the martyrs. This led to a wave of publicity. The attention of artists, theologians, historians, and secular writers was turned to the theme of martyrdom just as the news of the English martyrs impinged on the European consciousness[36]. We can see the mystique of martyrdom already in operation in 1580 in the prophecies made by members of his community in Prague that he was going to England to be martyred[37].

Campion was not the first English martyr under Elizabeth, but he was by far the most famous. In 1606 the superior of the Irish mission complained to Aquaviva that he was losing novices to the English mission because of the opportunities for martyrdom there[38].

Finally there had been a widespread belief among Catholics since the Middle Ages – and it continued until recent times – that it was good to die «under the cross», that is, in a religious habit. Secular priests and bishops complained for centuries that the friars derived most of their influence and a good deal of their funds by playing upon this desire. It meant suffrages and a grand funeral. The Jesuits had no habit with which to clothe the dying or dead Christian, but in our period they had a near monopoly. There was no other order involved in the English mission until the 1590's. Consequently seminarians in Rome, such as Throckmorton and Gilbert, and condemned priests in England, such as Woodhouse and Nelson, petitioned admission to the Society in their last days or hours.

There were many motives then for joining the Society. Some wanted security, either temporal or eternal. Others had the highest spiritual desires. For most it would probably be fair to say that their motives were mixed or

---

[34] Bernard BASSET, *The English Jesuits.* (New York 1968) writes of the influence of these two men pp. 22-26.

[35] For Stephens and Pound see G. SCHURHAMMER'S article in The Month N.S. 13 (1955) 197-210, also printed in *Gesammelte Studien* II (Rome 1963) 368-76. On Persons see CRS 2 (1906) 137 and for Southwell, DEVLIN'S *Robert Southwell* (London 1956) 24.

[36] For the exaltation of martyrdom in the late 16th century see Emile MÂLE, *L'Art Religieux de la fin du XVIe siècle.* (Paris ²1951) ch. 3 and my *Papist Pamphleteers*, ch. 6 esp. pp. 140f.

[37] Richard SIMPSON, *Edmund Campion* (London 1907) 135.

[38] Fergus O'DONOGHUE, *The Jesuit Mission in Ireland,* unpublished Ph.D. Dissertation Catholic University (Washington 1981) 67.

somewhere in between. The great advantage possessed by the Society is that it could find a place for most, whether or not they were impelled by the highest motives, where they could serve.

How they fared

While travel was normal for scholars, travel at least to Southern Europe during the sixteenth century was for Englishmen a death-defying act. The following passage occurs in the annals of the English College in Rome for the years 1601-2:

> «Two youths belong to high families privately withdrew from their parents and friends to the continent not without risk of health and liberty. One of them so far from being deterred by the death of a brother some years previously in the college became all the more eager to study in the same place, even at the risk of his own life»[39].

Contemporaries blamed it on the bad air in Rome. Lewis Owen, a Protestant author, wrote in 1626:

> «Our English students, when they come to Rome doe die, like so many rotten Sheepe, by reason of the putrefaction of the ayre ... Every year they bury more than ten or twelve, and sometimes twenty of these fresh men»[40].

Owen exaggerates slightly, but illness did take its toll among students of the English College. Of 175 students admitted to the College in the years 1579 to 1585, 18 died in college and 14 more were sent away because of illness of whom two died at Rheims on the way to England.

The English Jesuits did not do this badly, but many found Rome hard on the body. John Cox was admitted at Trent in 1562. He went to Rome and promptly fell ill. He was sent to Innsbruck and probably dismissed for ill health in 1564[41]. Thomas King had the same experience. He was an Oxford MA who entered at Cologne in 1561. He was ordained at Rome the following year. He told Fr. Nadal that even though he had always been healthy he was very ill with headaches and fever in Rome. In 1564 he was sent to England in the hope that his native air would make him better. He died in Germany on his return in 1566[42].

Few details on illnesses are available. In the English College at Rome disease of the lungs seems to have been prevalent. The doctor there regularly reports on how many are spitting blood. Among the Jesuits Throckmorton, Gilbert, Brookesby, Freeman, Matthew Marshall, Simon Hunt, and Powell appear to have died of consumption[43]. Malaria (ague) and dysentery were common afflictions of the time.

---

[39] Foley VII, 975. Emphasis added.
[40] *The Running Register* VII (London 1626) 26.
[41] *Nadal* II 307; *Lainez* 114 159; Braunsberger IV 698. Scaduto 38.
[42] *Nadal* II 587-8; Scaduto 79; J.H. Pollen, *The English Catholics* (London 1920) 106.
[43] Often spoken of as «weakness of the chest».

We have entrance dates and dates of death or dismissal for 101 Jesuits in our universe. These reveal that the median number of years spent in the Society by these members was 14. There is a strong cluster of Jesuits who lasted fewer than six years in the Society. Most of them may be presumed to have died because of illness. After that dismissals and martyrdom take a small toll.

We have data on the age of birth and entrance of 98 Jesuits. The median age at entrance to the Society is 25. Thomas Cudner is the youngest at entrance (15) and Simon Belost is the oldest at 53. The median age of entrance is high for Jesuits of this period. Martin's analysis of the data in Scaduto's *Catalogo* shows that the median age of Italian Jesuits at entrance was 20 years. Others calculate the median age of novices in the Society in the 1560's at 19[44].

We have data on the birth and death dates for 92 Jesuits. These show that the median age of death was 45. This is slightly higher than one would expect from the two medians already given. But here we are counting age of death for those dismissed and not age at dismissal. We are also operating from a different data base. If they survived into the 50's the English Jesuits enjoyed enviable longevity. Over a fifth lived past 60 and one in seven arrived at the age of 75, a rare achievement in those days. The patriarchs were Thomas Darbyshire at 86 and Richard Holtby at 88.

Because those who persevered in the Society and those who lived a long time are more likely to be remembered and recorded, all these figures are skewed in favor of longevity and perseverance. Those who left the Society are especially liable to drop from sight. We only note 18 dismissals among our 140 Jesuits. This is under 13% and is surely too low. In the years 1555-1570 there was a hemorrhage of defections from the Society. This exodus has been called «a grievous rupture in the life of the Society». Many of the scholastics who left simply walked away without any formalities. Some of them stole money for their journeys. Hence the derisive name «fuorusciti» widely used at the time in reference to those who left the Society[45].

Apostates were especially troubling to the early Jesuits. Paul III in 1549 had given the Society the right to imprison them. The first General Congregation was faithful to Ignatian opposition to jails. Still Polanco wrote to Canisius in November, 1556 that their use could be justified in some cases[46]. Canisius was full of shame in 1577 that the college of Hall has produced three apostates in two years. Mercurian tried to calm him in his reply[47]. Later on Ribadeneira, Mannaerts, and others would write unpublished treatises on

---

[44] MARTIN 208; BANGERT 304. We speak of Italian Jesuits, but SCADUTO included all Jesuits who entered in Italy. Almost half of them are non-Italian.

[45] SCADUTO 260ff.; BANGERT 304 ff.; MARTIN 213ff.

[46] BRAUNSBERGER II 33. On the discussion about jails in the early Society see J.M. AICARDO, *Comentario a las Constituciones de la Compañia de Jesús* (Madrid 1902-1925) II 795-7, also Jean-François GILMONT, *Les Ecrits Spirituels des premiers jesuites* (Rome 1961) 190n.

[47] BRAUNSBERGER VII 405ff. 460f. 465.

the sad fate that befell those who deserted the Society[48]. Persons takes the same line while including a number of non-Jesuits in his *Certayne Apparent Judgements*[49].

Some of the English who departed such as John Wright, Maxfield, Barton, and Arlington are very shadowy figures. There must have been more. About 35% of those Jesuits listed by Scaduto left the Society[50]. No doubt most of them were dismissed for reasons of health. That was probably the case with Lith, Cox, and Notdale. Thomas Stapleton entered the Society at an advanced age in 1585 and found the life too difficult physically[51]. Nicholas Smith was dismissed for reasons of health in 1580. He tried again without success in 1582. Then he was ordained and went to work in England. He maintained good relations with the Society and Aquaviva wrote him expressing admiration for his pious desires and expressing the hope that his health would improve[52]. His hopes were fulfilled because he tried the Society a third time in 1592 or 1593 and this time he was successful. He served as Persons' secretary in Rome in 1602-3 and returned to work in England where he died at the ripe old age of 72.

William Slade entered the Society as a priest in 1582. He left sometime before 1589 and was still alive in Ingolstadt in 1600. Hugh Griffith was teaching in Messina as a scholastic in 1593. He left and was later ordained. He died before 1610[53].

Some left for political reasons. Richard Batson leaked information to spies of the English government and was dismissed in 1590[54]. Thomas Wright was a professor in Italy, Belgium, and Spain, but, like many academics, he wanted to get involved in politics. Specifically he wanted to voice his disagreements with the policies adopted towards the English government by Allen and Persons. He petitioned dismissal in 1595 and worked in England for the next 40 years[55].

The three most celebrated ex-Jesuits in our sample are Edward Thorne, Christopher Perkins, and Thomas Langdale. Edward Thorne must have been typical of many Jesuits of his day. In his early twenties he was looking in

---

[48] FG *685*. Ribadeneira's treatise is mentioned in GILMONT 268 n. 3. See also J.H.C. AVELING, *The Jesuits* (London 1981) p. 157.

[49] CRS 2 (1906) 202-11. In his preface to this treatise Fr. Pollen is very embarrassed by Persons' reasoning. But this kind of theodicy was common in his days. See, e.g., Bellarmine's 14th note of the true church *Opera Omnia* (Paris 1870) II 405ff.

[50] MARTIN 205.

[51] There is some disagreement about the date when Stapleton entered the novitiate. I have followed Marvin O'CONNELL, *Thomas Stapleton* (New Haven 1964) 42. See Stapleton's letter to Aquaviva in MORE 34 (I, 29).

[52] Letter of 1 April 1583. ARSI *Angl. 30 I* 287.

[53] Hugh Griffith, not to be confused with the nephew of Owen Lewis, entered at Sant'Andrea on 3 Dec. 1583 (ARSI *Rom. 171 A* 92). In CRS 54 (1962) 243 James Griffith on entering the English College, Rome in 1610 writes that he had two uncles, then deceased, Hugh and Richard Griffith, who were Jesuits.

[54] Persons in CRS 2,34f 206.

[55] T.A. STROUD, *Father Thomas Wright* in *Biographical Studies* (name later changed to *Recusant History*) 1 (1951) 189-219.

Louvain for an education or the means to acquire one. In 1564 he joined the Society and was sent to Munich where he did a year's novitiate[56]. He then proceeded to the study of rhetoric first at Ingolstadt and then at Dillingen where he acquired a reputation for humility and obedience. At Dillingen it was decided that everyone would make the profession of faith of Pius IV on the feast of the Assumption, 1567[57]. When Thorne's turn came he refused to make the profession. It was against his conscience, he said. Later on he admitted to difficulties with paragraphs 4 and 5 relating to the veneration of images and the obedience due the Pope.

It was difficult for the Dillingen Jesuits to realize that there was a Protestant in their midst. He was plied with books and interviews, but Thorne was unmoved. Had he contracted heresy inside the Society? No, he maintained that he had always believed thus. When the arguments of the Irish Richard Fleming and the English Jaspar Heywood were unavailing it was decided to send him to Munich to see Fr. Provincial, Paul Hoffaeus. Thorne set out but he stopped at the nearby town on Lauingen. Lauingen was a Protestant town where the heretical preacher, Tillman Heshusius, held sway. Heshusius was naturally elated to enlist a Jesuit refugee in his camp and he trumpeted his triumph[58]. Canisius had to reply to the book the Lutheran wrote on the occasion. This scandal continued to reverberate in letters from Germany for the next few years. Nor was Thorne the last Jesuit to defect to the Lutheran camp. Later on Sacchini accused Thorne of entering the Society because he was away from home and in need. Polanco accused him of hypocritically hiding his heresy for two years in the Society[59]. But it is easier for us to sympathize with the plight of the poor student. Many of the exercises of the novitiate would have been congenial to a pious Protestant.

There was scandal of a different sort when Thomas Langdale fled to England and heresy. He had after all occupied responsible positions in the Society. He had been ordained in Rome and received the profession of three vows in 1569. He acted as English penitentiary both in Rome and Loreto. In 1581 he wrote from Spain to Agazzari, rector of the English College in Rome, giving news of England and the sufferings of the martyrs. He also wrote in the same sense to Aquaviva[60]. But two years later we find Aquaviva writing to William Allen that when ordered back to Rome Langdale had taken flight to England. Allen was requested to use the intercession of friends to get him

---

[56] There is some confusion about the date of his entrance. It might have been the following year. On the whole incident see BRAUNSBERGER VI, 29ff and James BRODRICK, *St. Peter Canisius* (Baltimore 1950) 669ff.

[57] DENZIGER-BANNWART § 994. English translation in J.L. CLARKSON et al., *The Church Teaches* (St. Louis 1955) § 8ff.

[58] See the letter of 14 Sept. 1567 in J.G. LEUCKFELD, *Historia Heshusiana* (1716).

[59] F. SACCHINI, *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. (Antuerpiae 1620-Romae 1661) Book III, §126. *Pol. Compl.* II 680.

[60] FG *651* 47 276-7.

to return. Failing this Allen was given authority to dismiss him from the Society[61].

Langdale went back to his native Yorkshire where he became part of a band of apostate priests who aided the Council of the North in finding and convicting priests. Another ex-Jesuit apostate was Ralph Ithell. He spent seven years in the Society ending in December of 1571. After that he was ordained and spent 20 years as a priest in England, most of it in jail. Finally in 1597 he became an apostate and an informer. He died as an Anglican vicar in 1618[62].

But the most famous apostate of all was Christopher Perkins. He was an Oxford man who went abroad in 1565 and joined the Society the following year. After ordination he taught in Germany and, though Canisius was worried about him, he seemed to be a dutiful religious[63]. But in 1581 he petitioned dismissal from the Society. He then began (or continued) his search for a place. He escorted Lord Burghley's grandson to Italy and negotiated with Francis Walsingham, the English spy-master, for a job while expressing his reserves about English religious laws. In 1581 he had to go to England to clear up some accusations made against him by Edward Kelley, a part-time English spy based in Vienna. He worked as an ambassador for the English government and was reported to be celebrating Mass daily in Ratisbon while on a diplomatic mission in 1594[64].

In 1596 he was made Dean of Carlisle, but he kept up his restless search for advancement to the end of his long life. At the age of 74 he became engaged to the aunt of the favorite of King James, George Villiers. He told his intended that he wanted to live in virginity. The prospective bride accepted that condition given his age and previous vow[65]. Tobie Matthew was sent to him to be cured of Roman fever in 1607. By Tobie's account Perkins took the line that difference between religions were not worth bothering about. Matthew also thought he loved boys, which might explain his marriage arrangements[66]. Perkins is thought to have had a hand in the formulation of the Oath of Allegiance which was imposed on Catholics in 1606[67].

So much for apostates. Ignatius himself said in 1542 that he only expected a third of those who entered to work in the Society. Some would die in training; others would be hampered by illness; still others would fall from

---

[61] ARSI *Franc. 1/I* 155v and 156. Aquaviva to Allen 27 March 1583.

[62] ANSTRUTHER 184ff. SCADUTO 77.

[63] BRAUNSBERGER VII 591. See also in same volume pp. 492 543.

[64] Richard Verstegan to Roger Baynes 4 June 1594 in CRS 52 (1959) 211. Verstegan gathered news for Persons and Allen in Antwerp and is usually a reliable source. The best biography of Pekins (Perkins) is in *Parliamentary History*. See note 20 supra.

[65] See the account of Godfrey GOODMAN, *The Court of King James I* (London 1839) 334ff.

[66] *The True historical relation of the conversion of Tobie Matthew* (London 1904) 70ff. Perkins also examined Jesuits arrested in England, such as William Wright in 1607. See Archives of the Archdiocese of Westminster (London) *A VIII* 205.

[67] GOODMAN 333. See a curious letter of Perkins to Sir Robert Cecil of 10 Nov. 1595 in *Calendar of State Papers Domestic* 1594-7.

their first fervor[68]. It might have been possible to cut down on losses by exercising greater care in the admission of candidates and taking better care of the formation of those admitted. Admission, as we have noted above, was very casual in the early Society. For example, Polanco writes from Trent to Fr. Madrid, the superior in Rome, on 12 October 1562, that a ragged English priest aged about 25 had presented himself for entrance to the Society. He had a red beard and, though poor, presented a good appearance. But he had no letter of introduction. Polanco gave him an alms and sent him on his way. Later on he was received into the Society out of pity[69].

One also has the impression that the spiritual formation of novices was sometimes neglected. Simon Belost told Fr. Nadal that he had been in the Society more than two years but that he had never made the Spiritual Exercises, even though he desired to do so. He begs that they be given to him. Vincent (Griffin) Powell, then in the Society five or six years, also reported that he had never made the Spiritual Exercises[70].

There were many complaints about the selection and training of Jesuits in the 1560's. It will be noted that most of those who left were admitted then. The situation got better as the years passed, Fr. Mercurian felt that what the Society needed was «form not reform» and under him and Aquaviva steps were taken to bring more organization and regularity into Jesuit formation.This was among the greatest achievements of the fourth and fifth generals of the Society.

Where they worked

We have information on the apostolates of 87 Jesuits in our sample. The remainder are composed of 1) those who died or departed while still in formation; 2) those on whom we have no information; and 3) those martyrs who were admitted to the Society while in prison in England. The 87 Jesuits on whom we have data worked in 140 geographical areas. Thirty-two worked in the German states, including Prague (GS). Twenty-three worked in Belgium and Flanders (LC), twenty-five worked in England (EN), eight in Poland and Lithuania (POL), and two on the foreign missions. Thus the frontier regions of Catholicism made up 63% of the places where Jesuits plied their vocation. The other fields of endeavor were the home countries of the Church: 26 in Italy (IT), 16 in France (FR), and 11 in Spain and Portugal (IB).

It was natural for Englishmen to work in the Low Countries then a region still threatened by heresy. They could minister to their fellow exiles who tended to settle there and also to the English and Irish soldiers who fought there. There were relatively few Jesuits there in the 1560's: Bolbet, Belost,

[68] *Epp. Ign.* I 208.

[69] *Lainez* VI 439 447 472. The name of this priest has not come down to us.

[70] On Belost's further fortunes see *Nadal* III 474 527. On Powell see *Nadal* II 589. Iparraguirre treats the practice of the Spiritual Exercises among Jesuits of this period in his *Historia de los Ejercicios* II (Roma 1955) 267-72.

Good, Arden, and Ellis Heywood. In the 80's and 90's the population picked up as Belgium became a kind of staging area for England and the English Jesuit schools were founded first at Eu and then at St. Omer.

The great field of endeavor was the empire. Germany occupied a special place in the perspectives of the early Society. Peter Canisius and his companions multiplied colleges there in the second half of the sixteenth century and the fact that so many of the early English Jesuits were schoolmen madethis a natural place to send them. The climate suited them better and southern Europeans thought that Germans and Englishmen were practically interchangeable. Canisius always needed men, though he was rarely satisfied with the quality of those sent. To forestall his complaints Polanco engaged in pardonable exaggeration when describing the good qualities of the men being sent from Rome. Francis Borgia who was ruling the Society while Laínez was at Trent was not amused by Canisius' constant complaints and his insatiable need for manpower. In May of 1562 he wrote to St. Peter, «No province of the Society is being treated more liberally than yours»[71].

Canisius got some quality Englishmen: Powell, Arden, John Rastell, Campion, Howlett, Higgins, and William Wright among others. He also got some brilliant teachers who caused him much grief. The two most prominent were Oxford men: John Vick, who was too enthusiastic about Averroes[72], and Jaspar Heywood, whom Brodrick calls «an eccentric». Paul Hoffaeus, Canisius' successor as Provincial, was not so kind. He thought Heywood was crazy[73]. We have already treated Canisius' problems with Thorne and Perkins.

Poland and Lithuania were an even more distant frontier for English Jesuits. Brook, Faunt, and Singleton were among the more illustrious English Jesuits to work there along with Lambert who won fame as an infirmarian. Rostowski also pays tribute to William Good who went to Sweden in an effort to get the Counter-Reformation started there[74]. Poland and Lithuania were also the fields of endeavor of two Jesuits who had difficulties while in England: John Hart and James Bosgrave[75].

The foreign missions, as we have seen, held a great attraction for some Jesuits. Thomas Stephens was the first English Jesuit in India and became a noted missionary and author there. John Yates had a shorter career in Brazil.

---

[71] BRODRICK, *Canisius* 451f. One of Laynez' retorts to a rector's complaints about the health of the man he was sent is recorded by Brodrick (*Progress* 76). «If it is gladiators you want on your staff, such paragons of fitness are not to be found in our Society».

[72] There is a good deal about Vick (Wick) in BRAUNSBERGER VI passim. He was a scholastic teacher of philosophy. He was finally ordained in Rome in 1588 and professed of four vows. He died the same year SCADUTO 159).

[73] Dennis FLYNN, *The English Mission of Jaspar Heywood* AHSI 54 (1985) 49.

[74] Stanislaus ROSTOWSLI, *Lithuanicarum Societatis Jesu Historiarum provincialium Pars Prima* (Vilna 1769) 84 180 183 216.

[75] On Bosgrave see Paul SKWARCZYNSKI, *Elsinore 1580: John Rogers and James Bosgrave.* Recusant History 16 (1982) 1-16.

There has been some confusion about his status as a Jesuit due to a remark made by Henry More. But it does not appear that he left the Society[76].

Italy, Spain, Portugal, and France also attracted Jesuit laborers, but since manpower was in greater supply in these countries, most of the Jesuits, with whom we are concerned did not pass their whole lives there. On the Iberian Peninsula there were English merchants and sailors who had to be taken care of and at the end of the century there were the English seminaries. Though these usually had Spanish rectors, English Jesuits were needed as tutors, ministers, and confessors. In France foreigners were not too welcome either, although Darbyshire was once a rector in France while still a novice. Most of our group worked for short periods there and generally on the fringes, at Avignon and Pont-à-Mousson.

As the years rolled by, the «great gate» Ignatius and Polanco spoke of seemed to open ever wider as the number of English recruits grew. Allowing for deaths and defections there were approximately seven English Jesuits in 1560, twenty-five in 1565, thirty-five in 1570, forty-five in 1575 and seventy in 1585. A few made sorties into England in the early 1560's. We may presume they went for health reasons to recover in their native air. Another possible reason is the arrangement of their temporal affairs. Thomas Fitzherbert who became a Jesuit in 1613 at the age of 61 remembered that as a boy of ten he often saw Fr. Roger Bolbet working as a priest in England[77]. Thomas King ministered in secular dress in England in 1564 or 1565. He might be the Fr. Thomas who died in England in 1565[78].

We know that some Jesuit mightily impressed William Allen who was in England for health reasons around 1562. Some years later he wrote a letter to Maurice Chauncey, prior of the English Carthusians at Cambrai. Chauncey had criticized the seminary program which Allen had started at Douai. Allen compared his program to that of the Jesuits «who be men called of God to rayse the necessary discipline of the Churche». He says that some years past there was a Jesuit in England «where he did reconcile many and did much good», and yet because he was «somewhat yonge and quia mollibus vestiabatur to cover his order, myself hard yll spoken of him»[79].

By the time he wrote this Allen had already been trying for several years to get the Jesuits involved in the English mission. At this time no other religious order had the number of Englishmen as had entered the Society. We need not detail here the history of Allen's campaign which has been told

---

[76] MORE 35 (I 30). J.H.C. Aveling states that Yates apostatized but was received back into the church and the Society on his deathbed. (*The Jesuits* (London 1981) 137f.) This is strange because apostates were hardly ever received back into the Society. He is probably confusing the missionary Yates with another John Yates of Staffs. (b. 1549, ord. 1591) who was received into the Society on his deathbed in 1624. See ANSTRUTHER 389 and FOLEY VII 874.

[77] Ibid. 1420.

[78] Ibid. 1442.

[79] T.F. KNOX (ed.), *Letters and Memorials of Cardinal Allen* (London 1882) 33.

often before[80]. What we are interested in is how the Jesuits were picked for England.

It is not always realized what close relations Allen had with the Jesuit generals. He had known Mercurian in Belgium and he soon won the confidence of Aquaviva. On one occasion the latter gave him authority to receive a candidate, Adam Higgins, into the Society[81]. We have already seen that he was given the power to dismiss a Jesuit, Thomas Langdale. It was Allen who first informed Campion that he was going to England. Campion seemed a little annoyed at times at Allen's role in his assignment. When he received Allen's letter he replied that he would wait for word from the general. When he finally arrived in Rheims he asked Allen:

> «Well, sir, here now I am. You have desired my going to England and I am come a long journey, as you see, from Prague to Rome and from Rome hither. Do you think that my labors in England will countervail all this travail, as well as my absence from Bohemia where, though I did not much, yet I was not idle nor unemployed, and that against heretics?»[82].

Allen also suggested the name of John Gibbons for the mission. Gibbons replied in all modesty that he did not think he had the spiritual strength for such a task[83]. Allen continued to suggest Jesuits for the mission. 1584 was a critical year for the Jesuit mission. With Heywood in prison and Holt in Scotland there was only one Jesuit priest at liberty there. Allen wrote to Aquaviva urging the appointment of Garnet, Southwell, and Weston to the mission[84]. These three were sent along with Richard Holtby who arrived in 1589 and Jones who came in 1594. Most of the other 16 Jesuits who were at liberty in England in 1598 entered after 1585.

By 1598 then the Jesuits constituted over 10% of the Elizabethan priests active in England. The estimated number of priests in England from 1580 to 1600 fluctuated widely. The contemporary estimates went from 200 to 600. Most Catholic authors estimate 350-400 by 1596[85]. The question came up when the anti-Jesuit Appellant writers were boasting near the end of Elizabeth's reign about how many seminary priests were in England before the first Jesuit arrived. Recently a careful statistical analysis has revealed that the average number of seminary priests certainly at work (i.e. out of prison) in England in the 21 years from 1580 to 1600 was 118. The average number of seminary priests who *may* have been working there does not exceed 166[86].

---

[80] See J.H. POLLEN, *English Catholics in the reign of Queen Elizabeth* (London 1920) chapters 7 8 and 9. Leo HICKS, *Cardinal Allen and the Society*. Month 160 (1932) 342-53 434-43. The best recent account is Thomas MCCOOG S.J., *The Establishment of the English Province of the Society of Jesus*. Recusant History 17 (1984) 121-39.

[81] CRS 9 (1911) 87. See also Leo HICKS in Month 160 (1932) 438.

[82] SIMPSON, *Campion* 167.

[83] FOLEY IV, 482.

[84] CRS 58 (1966) 99ff.

[85] Roland G. Usher considers ten contemporary estimates in Vol. I, p. 156 of his *Reconstruction of the English Church* (London 1910).

[86] MCGRATH-ROWE (see n. 28 supra) 9.

Be that as it may, by 1598 the continuance of the Jesuit mission was assured by the fact that Garnet, the superior in England, finally wheedled out of Aquaviva permission to recruit Jesuits among secular priests at work in England[87]. The results for the growth of the Society can be seen in the numbers. Up to the end of 1585 there were 30 English priests who entered the Society. Of these 7 or 8 were Marian priests. The remaining 22 were seminary priests trained mostly at Douai-Rheims. In the next 25 years 55 seminary priests ordained before 1604 entered the Society. Thus almost 10% of the priests included in Anstruther's first volume ultimately became Jesuits. After 1615 the number of seminary priests entering the Society fell off. By that time the English Jesuits were about to start their own formation program in the Low Countries.

To return to the sixteenth century. In the last decade English seminaries were started in Spain and the college of St. Omer was begun, all under Jesuit auspices. These institutions as well as the English College, Rome, required English Jesuit personnel. As a result there were very few English Jesuits who joined after 1580 who found careers in Germany, Poland, or Lithuania. But the question naturally arises why Allen and Persons did not ask for some of those serving in these parts to be transferred to the English mission in the manpower crunch of the 1580's. They did on one occasion. They asked for Jaspar Heywood in 1581. At the time Persons was enthusiastic about attracting celebrated men to England. In a letter to Aquaviva, Persons threw out the name of Robert Bellarmine and made a determined bid for Achille Gagliardi as well as other theologians[88]. Heywood was certainly a celebrity. His father was a noted epigrammist. His mother was the niece of Sir Thomas More. He was a childhood acquaintance, if not friend, of Queen Elizabeth. He had been a fellow at Merton College, Oxford, and was a well known poet and classicist. Polanco touted him as capable in astronomy and mathematics. He had also taught Hebrew, moral and controversial theology, and been awarded a Doctorate in Divinity. He was a famous preacher and a favorite of the Duke of Bavaria. What Persons did not know was that he was a born brawler or, as a recent author has put it, «Conflict with authority was a hallmark of Heywood's career»[89].

Persons thought there would be great resistance to his being taken from Germany. Accordingly the Pope himself wrote to the Duke of Bavaria asking for Heywood's release[90]. There was certaintly no resistance on the part of the German provincial, Paul Hoffaeus. He had already had more than enough of Jaspar.

Persons and Allen recognized their mistake shortly after Heywood arrived in England in 1581. He did not have the diplomatic touch needed in the

---

[87] CARAMAN, *Garnet* 258 271 318f.

[88] CRS 39 (1942) 104ff.

[89] FLYNN 45. This is the best account we have of Heywood. On the fuss Heywood made about taking the doctorate see FLYNN 47 and Brodrick, *Canisius* 658.

[90] The letter of Pope Gregory XIII is in MORE 170 (IV, 11).

delicate situation there. Once he was banished in 1585, Allen implored Aquaviva to keep him as far from England as possible. In a more charitable mood Allen wrote, «He is a good man, but not suitable for the English mission»[91]. He was indeed a good man. It was his temperament not his courage that betrayed him.

After that we never find Persons asking for celebrities for the English mission, though two German veterans, Thomas Hart and William Wright, returned to work in their homeland early in the seventeenth century.

Persons was very picky about who went on the English mission as was Aquaviva. When Persons requested Simon Hunt, Shakespeare's old teacher, in 1584 Aquaviva thought he lacked learning[92]. Thomas Marshall was called to Paris in 1584 to go to England with Weston, but Persons did not think him suitable[93]. Health might have been a factor in both cases. Hunt died in 1585 and Marshall in 1589, both of consumption. The only neurotic after Heywood that made it to England from our list was Thomas Lister. He came over the year after suffering a breakdown at Pont-à-Mousson in 1594. It was thought he would recover more quickly in his native air, but he made life miserable for Garnet. The latter's plan to get rid of him was to elect him as mission representative to the Congregation of Procurators to be held in 1597, but the brethren decided against it. Lister got better with age and finally did some useful work in England[94].

It is fitting that we conclude this account with a troublesome Jesuit. The small group of men we have been considering contains many heroes and great men. More than 20 of them wrote important books of controversy or devotion. About the same number were imprisoned for the faith and seven of them witnessed to their beliefs by dying. We have not stressed that side of the story because it is already known and has been told many times before. We wished instead to concentrate on the homely and even scandalous details that we need to know if we are to grasp the reality of the early Society and the nature of its achievement.

---

[91] CRS 58 (1966) 142 & 148.

[92] CRS 39 (1942) 244n. On Hunt and Shakespeare see POLLEN, *A Shakespearean Discovery*. Month 130 (1917) 317-23 401-9.

[93] CRS 39 (1942) 241. Persons thought him «sluggish». He later changed his opinion pp. 257 263.

[94] CARAMAN, *Garnet* 91f. 204f. 222f. 233 296.

Appendix

This appendix seeks to list all Englishmen and Welshmen who entered the Society in the years 1555-1585. Part I is arranged in nine categories.

1. *Name.* We have generally followed the spelling of Bellenger, *English and Welsh Priests.* Those whose surnames we have not discovered are listed in Part II. No aliases are given, since for most of our period they were not in use. Bellenger may be consulted. Saints and Blesseds (all martyrs) are put in capitals. Those included in the Dictionary of National Biography are signalled by an asterisk (*).

2. *Origin.* Where known we give the county of origin according to the old system. If the county is not known we give the church diocese when that is available.The geographical limits of the dioceses are described in Bellenger pp. 21f. The following abbreviations are used:

BK	Berkshire	LN	Lincolnshire
Ca	Dioc. of Canterbury	MX	Middlesex (inc. London)
CL	Cornwall	ND	Northumberland
CN	Caernarvonshire	NK	Norfolk
DB	Denbighshire	NN	Northamptonshire
DE	Derbyshire	OX	Oxfordshire
DH	Durham	Ro	Dioc. of Rochester
DT	Dorset	RT	Rutland
DV	Devonshire	Sb	Dioc. of Salisbury
EX	Essex	SK	Suffolk
FR	France	SM	Somerset
GL	Glouchestershire	SP	Shropshire
HA	Hampshire	ST	Staffordshire
HR	Herefordshire	SX	Sussex
KT	Kent	WA	Wales (if county is unknown)
LA	Lancashire	Wi	Dioc. of Winchester
LC	Low Countries	WK	Warwickshire
LE	Leicestershire	WR	Worcestershire
Ln	Dioc. of Lincoln	YO	Yorkshire

3. *Year of Birth*

4. *Ingressus.* Year of entrance to the Society. Note that Bellenger usually has this for Jesuits under date of profession. Those who were admitted on their death beds or before martyrdom are signalled by an asterisk (*).

5. *Ordination.* The year is given if known. Priests whose ordination dates are not known are signalled by an X. Those who entered as priests by XX. Brothers are signified by a B.

6. *Dismissal.* This is the proper term for all those who left the Society either willingly or unwillingly.

7. *Death.* In case the date of death is not known this is either left blank or the last year when a person was living is given with a +.

8. *Special training.* This refers to schooling before entrance to the Society. The following abbreviations are used:

C Cambridge
D Douai, either English College or University or Rheims
I Inns of Court
L Louvain
O Oxford
R Rome, Roman college, English college, German college

9. *Places where the individual worked.* The abbreviations are explained in the text. No more than three are given. These indicate work after entrance to the Society.

PART I

	Origin	Birth	Entrance	Ordination	Dismissal	Death	Training	Places of Work
Allen, Ralph	MX		1577	1574		1587	D	FR
Apris, David	WA		1561	XX				IT
Archer, John				X		1580		
Arden, Robt.	SX	1543	1564	X		1618		IT/LC/GS
Arlington, Lawrence					1584?			
Barge, John				X		1594		LC
Barton, John			1580		1586		R	
Batson, Richard					1590			
Belost, Simon	Ln	1507	1560	1533			O	
Belsyr, Alex.	OX	1542	1561				O/L	
Blundell, John						1585		FR
Bolbet, Roger	ST		1559?	X		1572		LC/EN
* Bosgrave, James	DT	1548	1564	1573		1623		POL
Brakenbury, William	NN	1560	1584				D	
Bray, Henry (Broy)	HR	1541	1583	X		1599		LC
BRIANT, ALEX	SM	1551	1581*	1578		1581	O/D	EN
Brook, Adam	MX	1542	1565	1570		1605	O	POL
Brookesby, Wm.	HA	1559	1583			1585	D/R	
Bustard, John	OX	1550	1570			1576	O/D	LC
CAMPION, EDMUND*	MX	1540	1573	1578		1581	O	GS/EN
Castell, John (Kestell)	CL	1546?	1574			1580	I	
Columb, John (Cullum)	DV	1546	1572	XX		1582	O	LC
Conyers, Thos.	YO	1562	1584			1639		LC
COTTAM, THOMAS*	LA	1549	1579	1580		1582	O/D	
Cox, John	Wi	1538	1562	1558	1564?		L	
Cresswell, Arthur	MX	1556	1583			1558		
Cresswell, Jos.	MX	1557	1583	X		1622		IT/IB/LC
Crisp, Geo.						1577		
Cruise, Thomas		1557	1585					
Cudner, Richard		1555	1577			1587		FR
Cudner, Thomas		1558	1573			1583		FR
Curry, John	CL	1550	1583	1577		1598	D	EN
* Darbyshire, Thomas		1520?	1563	XX		1609	O	FR
Eaton, William	DE	1556	1583	1582		1614	D	GS
Edwards, Humphrey						1587	O	
Emerson, Ralph	DH	1551	1569	B		1604		FR/EN/IT
Enghan, Richard	Ca	1555	1582?	1580		1583	D/R	
Evans, Thomas	EX	1558	1585	1585		1587	R	
Everard, Lawrence		1564	1585					
Everard, Wm.						1590		IT

	Origin	Birth	Entrance	Ordination	Dismissal	Death	Training	Places of Work
* Faunt, Lawrence (Arth.)	LE	1554	1570	X		1591	O/R	IT/POL
Fesard, Giles		1538	1568			1571		GS
Flack, William	SK	1561	1585	1591		1637		IB/LC
Freeman, Richard			1563			1574		GS
Gallop, Giles (Wallop)	DT	1549	1575			1580	O	GS
* Garnet, Henry	DE	1555	1575	1582		1606	O	IT/EN
* Gibbons, John	SM	1544	1578	1576		1589	O/R	GS
* Gibbons, Richard	SM	1549	1572	1575		1632	L/R	IT/LC/FR
* Gilbert, George	SK	1555	1583*			1583	R	
* Good, William	SM	1527	1562	XX		1586	O	LC/FR/POL
Griffith, Hugh	HR	1566	1583		1593+			IT
Griffith, Richard						1610		
Harrison, Philip	OX					1578		GS
* Hart, John	OX		1583	1578		1586		EN/POL
Hart, William		1561	1582			1584		
Harwood, Edm. (Harewood)	MX	1554	1578	X		1597		IT
Henning, John		1534	1562	X				
* Heywood, Ellis	MX	1530	1566	X		1578	O	LC
* Heywood, Jaspar	MX	1535	1562	1564		1598	O	GS/EN
Heywood, Richard		1541	1572					
Higgins, Adam	MX	1563	1582	X		1615		GS/IB
* Holt, William	LA	1548	1578	1576		1599	O/D	EN/LC/IB
Holtby, John						1593+		
* Holtby, Richard	YO	1552	1583	1578		1640	O/D	FR/EN
* Howlett, John	RT	1545	1571	X		1589	O/D	LC/GS/POL
Hunt, Simon		1549?	1578	X		1585	D	IT
Hunt, Thomas	RT	1552	1582	X		1628	I	GS/EN
Ithell, Ralph	EX	1547	1564		1571	1618		
Jones, Robert	DB	1564	1583	X		1615	R	IT/EN
Keynes, Maurice			1579					
King, Thomas (Richard)	SM	1535	1561	1562		1565	O	EN
Lambert, William	NN		1557	B		1600		IT/POL
Lane, John			1576			1579	O	IB
Langdale, Thomas	YO	1541	1562	1569	1583			IT
Leland, Robert						1564		
Leland, William		1538	1562			1564		
Lister, Thomas	LA	1559	1583	X		1628		FR/EN
Lith, Thomas	MX	1536	1555		1557			
Marshall, Matthew			1578			1581		
Marshall, Thomas	YO		1575	1575		1589	O/L	LC
Maxfield	ST				1581			
Metham, Thomas	YO	1532	1579	XX		1592	O/L	EN
Morbred, George	SX	1537	1564			1569		FR

	Origin	Birth	Entrance	Ordination	Dismissal	Death	Training	Places of Work
NELSON, JOHN	YO	1534	1578*	1576		1578	D	
Notdale, Thos. (Natdalle)			1556		1558			
Ogle, Richard			1579					
OWEN, NICHOLAS*			1580	B		1606		EN
* Owen, Thomas	HA	1557	1579	X		1618		GS/IT
Pellison, John	FR	1545	1561	B		1585		LC/GS
* Perkins, Christopher	BK	1547	1566	X	1581	1622	OX	GS
* Persons, Robert	SM	1546	1575	1578		1610	OX	IT/EN/IB
Philipps, William	SM	1544	1569	1574		1584		FR
Pound, Thomas	BK	1539	1579			1615		EN
Powell, Vincent Griffin	CN	1540	1562	1566		1572		GS
Price, Isaac	WA	1562	1581			1592		GS
Rastell, Edward	GL	1530	1568					GS
Rastell, John	GL	1533	1568	1566		1577	O/L	LC/GS
Roberts, Peter Ant.						1588		
Robinson, Thomas	LN		1575	1573		1593?		
Russel, Wm. (Rowsweld)			1563					
Scrivener, Hugh	HR	1565?	1583			1593		GS
Sherwood, John	MX	1559	1585			1590	R/D	FR
Singleton, Richard	LA	1566	1584	X		1602	R	GS/POL
Slade, Wm.	SP		1582	1578	1589	1600+		
Smith, Nicholas	MX	1558	1578	1583	1580	1630	D	IT/EN/LC
Somes, Francis						1593		
SOUTHWELL, ROBERT*	NK	1561	1578	1584		1595	D	IT/EN
* Stapleton, Thomas	SX	1535?	1585	1563	1587	1598	L	
* Stephens, Thomas	Sb	1549	1578	X		1619		FM (India)
* Stephenson, Thos.	DH	1552	1585	1581		1624	D	GS/IT/EN
Storey, Richard	GL	1549	1565	X		1600		GS/IT
Stubb, William	HR		1563?					
Sutton, William	ST		1582	1577		1590	D	FR
Swinburne, Simon	YO	1561	1583	1586		1638		IB/LC/EN
Tancard, Charles	YO	1563	1584	X		1599		IB
Tancard, Richard	YO	1556	1578	X		1596		GS
* Tesimond, Oswald	ND	1563	1584	X		1635	R	IT/EN
Thorne, Edward		1542	1564		1567			
Throckmorton, Edward	WK	1562	1582*			1582	R	
Vick, John (Wick)	OX	1545	1563	1588		1588	O	GS
Waferer, Francis	MX	1540	1585	1585		1588	I/D	FR
WALPOLE, HENRY*	NX	1558	1584	1588		1595	C/I/R	LC/EN
Ware, George	Ro	1539	1562	1566		1582		GS
* Weston, William	KT	1550	1575	X		1615	O/I/D	EN/IB
Williams, Thomas	OX	1539	1564	1590		1613	O	GS
Wills, Richard	DT	1547	1565				O	GS

	Origin	Birth	Entrance	Ordination	Dismissal	Death	Training	Places of Work
WOODHOUSE, THOMAS*	LN		1573*	1558		1573		
Woodward, Humphrey	WR	1552	1577			1587	D	IT
Wright, John			1566		X			
* Wright, Thomas	YO		1580	1586	1595	1635		IT/LC/IB
* Wright, William	YO	1562	1581	1592		1639		GS/EN
Yates, John	BK	1550	1574	1581		1593		FM (Brazil)

PART II: SURNAMES UNKNOWN

Simon I. Brother. b. 1536. Ing. 17 Jan. 1563. He was working at Lyons in France in 1566. (SCADUTO 139 and AHSJ 5 (1936) 281 290.

Simon II. Priest. b. 1536. Ordained in 1556 with special dispensation from age requirement by Cardinal Pole. In prison in England for the faith. Ing. 1560 in Belgium (*Lainez* VI 334 502). The only other Simon who entered around this time was Simon Belost. but he was a much older man born in 1507.

Thomas I. Priest. d. in England 30 May 1565 (FOLEY VII 1442). He may be identical with Thomas King.

Thomas II. Scholastic. d. Billom in Dec. of 1566 (See POLLEN in Month 114 [1909] 430f).

Thomas III. Dismissed in 1567. Later joined the Franciscans (BRAUNSBERGER III 495) Braunsberger gives a reference to the catalog of the dismissed in ARSJ *G.C. 67* 230. See also POLLEN in Month 114 (1909) 430 f.

Thomas IV. Troubled by evil spirits at Loreto in Jan. of 1555 (*Epp. Mixtae* IV 509). This might be the same Thomas referred to as having mental problems in Feb. 1556 (*Epp. Ign.* XI 154). In June and July of 1556 Ignatius inquires about Thomas (*Epp. Ign.* XI 590; XII 75) Laínez writes Mannaerts in March of 1557 about the possible promotion of Thomas from Douai to the priesthood (*Lainez* II 211). Some or all of these references may be to Notdale or Lith in Part I, or to Thomas II or III.

Thomas V. Polanco in his *Complementa* traces the progress of an Englishman named Thomas. He finished the arts course in Aug. 1557 (II 605), was examined for the M.A. in Dec. 57 (II 623), and was sent to help the Catholics in England in 1564 (II 641). If all these references are to the same person they do not fit any of the above except perhaps Thomas I. Note that King did not enter the Society until 1561.

William. d. in Belgium 1564 (FOLEY VII 228).

SUMARIO

En los 31 años que van desde 1555 hasta 1585 entraron en la Compañía de Jesús unos 140 candidatos de Inglaterra y Gales, pero sólo unos pocos de ellos retornaron a su país natal, incluso después que la Compañía comenzó su primera misión inglesa en 1580. El presente artículo pretende informar sobre quiénes fueron estos hombres, de dónde venían, por qué ingresaron, cómo hicieron el viaje y dónde trabajaron.

Se conocen los nombres de 133 entre los 140 jesuitas. Un buen porcentaje lo formaban jesuitas ingleses con estudios universitarios y muchos de ellos entraron en la orden antes de 1564 siendo sacerdotes. Posteriormente ingresaron otros para cursar sus estudios. A partir de 1579, al tomar los jesuítas la dirección del Colegio Inglés de Roma, se incrementó el número de los admitidos.

Constan los nombres de 30 condados, patria de 91 jesuítas, y 8 de estos eran oriundos del país de Gales. Todos ellos llegaban de Flandes, donde se había exiliado la mayoría de los católicos. Muchos ingresaron en los colegios ingleses de Douai, Rheims o Lovaina y la mayoría de ellos se dirigió a Italia para entrar en la Compañía.

Nos faltan muchos datos de los mismos interesados sobre los motivos de su decisión por el estado religioso. Desde 1560 se detecta ante todo el carácter intelectual de los sujetos, y desde 1570 éste da paso a un entusiasmo evidente polarizado hacia la empresa misionera, imbuido de deseos del martirio. La elección de la Compañía de Jesús se debe a veces a inseguridad de tipo humano o con referencias eternas. En otros aparecen elevados deseos de perfección espiritual. La mayoría de los entrados muestra una motivación plural.

Conservamos las fechas del ingreso y de la muerte o despido de la orden relativas a 101 jesuitas. De ellas se deduce que el promedio de años vividos en la Compañía fue de 14. Las fechas del nacimiento de 98 jesuitas y las de su entrada en la orden dan una media de 25 años de edad para el ingreso, cifra relativamente alta comparada con la normal en aquella época.

La edad media de 92 jesuitas en el momento de morir, considerando la fecha de su nacimiento y la de su muerte (no la de la dimisión), era 45 años, ligeramente por encima de lo que se podía esperar al ver los datos estadísticos antes referidos. Entre esos 140 jesuitas encontramos 18 dimisiones, menos del 13 por 100, cifra no elevada si se piensa en las numerosas defecciones de jesuitas ocurridas entre 1555 y 1570.

Tenemos información del apostolado que ejercieron 87 de los jesuitas de este estudio. Trabajaron en 140 localidades: 25 de ellos en Inglaterra, 32 en los estados alemanes, incluida Praga, 23 en Flandes, 8 en Polonia y Lituania y 2 en misiones extranjeras. De esta manera el 63 por 100 de los lugares donde los jesuitas dedicaron su apostolado a regiones en parte protestantes. El campo de trabajo de los demás fueron países católicos: 26 en Italia, 16 en Francia, y 11 en España y Portugal.

TEXTUS INEDITI

ANTONIO POSSEVINO'S TRIBUTE TO EDMUND CAMPION

JOHN PATRICK DONNELLY, S.J. – Marquette University, Milwaukee.

During June of 1580 Edmund Campion and Robert Persons were smuggled into England and worked with marked success until Campion's capture by the English government on July 17, 1581. He was tried for treason and executed December 1, 1581. The treason charges were widely disbelieved in England and on the Continent; indeed the execution caused such resentment throughout Catholic Europe that the English government felt compelled to justify its action. The most important English apology was *The Execution of Justice in England,* which first appeared anonymously on December 17, 1583[1]. Its real author was William Cecil, Lord Burghley. An expanded edition was published in 1584; since the English government wanted to present its case to the larger European world as well as to its own subjects, there were Latin, French, Dutch, and probably Italian and German translations as early as 1584[2].

The news of Campion's execution created considerable stir in far away Poland. Even before Campion's martyrdom the famous Jesuit writer Peter Skarga had incorporated considerable material on the English martyrs in his popular *Lives of the Saints* of 1579. In 1583 there appeared at Vilna a Polish translation of Campion's *Decem Rationes* together with a short life of the author[3].

During the years following Campion's death Antonio Possevino was serving as papal legate to Northern and Eastern Europe[4]. Most of his time was spent in Poland, where he developed close relations with the Polish King

---

[1] Robert M. KINGDON, editor, *The Execution of Justice in England* by William Cecil and *A True, Sincere and Modest Defense of English Catholics* by William Allen (Ithaca, N.Y. 1965) 3-41.

[2] Ibid., XVII-XVIII.

[3] Paul SKWARCZYNKSI, *Elsinore 1580: John Rodgers and James Bosgrave.* Recusant History 16 (1982) 11 12.

[4] The only biography of Possevino is Jean DORIGNY, *La vie du Père Antoine Possevin de la Compagnie de Jésus* (Paris 1712), which is now totally out of date. I am preparing a modern biography. The best studies of Possevino's diplomatic activity are Oskar GARSTEIN, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia* (Oslo 1963-1980), I and II, and Stanislas POLČIN, *Une tentative d'union au XVIe siècle: la mission religieuse du Père Antoine Possevin S.I. en Moscovie (1581-1582)* (Rome 1957) *(= Orientalia Christiana Analecta 150).*

Stephen Bathory. Certainly Possevino was abreast of events in England and bitter over the execution of Campion – in a letter to King Stephen dated December 10, 1583, he referred to Queen Elizabeth as «the Tisiphone [one of the Furies] who continuously spills the blood of Catholics»[5].

Probably sometime in 1584 Possevino obtained a copy of Cecil's *The Execution of Justice in England,* most likely in the Latin translation[6]. Possevino prepared a refutation which took the form of a letter addressed directly to Queen Elizabeth, perhaps because he did not know the real author of the English apology[7]. From the style and content of Possevino's letter it is clear that it was meant for publication. There is no evidence that it was ever sent to the Queen; if it was sent, she probably never saw it since its tone is so bitter that any minister handing her a copy would have been exercising considerable courage. Neither was the letter ever published.

We cannot be certain why Possevino's refutation was never published. It may be that the Jesuit censors considered its publication imprudent – later they blocked the publication of three other books by Possevino for that reason – but there is no direct evidence on the point. More likely Possevino himself decided not to publish after he learned that there were other and more effective Catholic answers in print. During 1584 Robert Persons published his *Leicester's Commonwealth.* Even more effective and more directly aimed at Cecil's *Execution of Justice* was William Allen's *A True, Sincere, and Modest Defense of English Catholics* (1584)[8]. Both works were better attuned to the English situation and both wisely took the traditional form of attacking the monarch's wicked counsellors rather than of a frontal attack on the monarch such as Possevino launched. A Latin translation of Allen's *Defense of English Catholics* appeared in December, 1584[9]; Possevino's refutation of Cecil contains no reference to it, which strongly suggests that Possevino had not seen it when he wrote. At some point he certainly saw it, for he described it briefly in his *Apparatus Sacer* (1603)[10]. It seems probable that Possevino's

---

[5] *Monumenta Poloniae Vaticana (*Cracow 1938), VII-2, 708.

[6] Possevino's refutation cannot be dated exactly. The earliest possible date of composition is 1584. It must have been written before 1588, since it makes no reference to the Spanish Armada. There are frequent references to Gregory XIII (1572-1585) but none to Sixtus V (1585-1592), which suggests composition in 1584 or 1585.

[7] Two known manuscript copies exist; both contain many defects. The better copy is at the ARSI, *Opp. NN. 335* 113-33. The text is in a copyist's hand, but the title and an interpolation on f. 127*v* are in Possevino's autograph. The title, which is partly cut off, reads *Adversus librum de Justitia Britannica, ejus mandato editum.* The *ejus* probably refers to Queen Elizabeth. The other copy is Bibliotheca Vaticana, *Urbinate Latino 814*, pars I, 126-97; which is in a different copyist's hand. Its title reads *Rev. Patris Possevini de Statu Reginae Angliae ac eius regni.*

[8] Both works are discussed by Peter HOLMES, *Resistance and Compromise: The Political Thought of English Catholics,* (Cambridge 1982) 131-35. HOLMES, argues for Person's authorship of *Leicester's Commonwealth* in *The Authorship of 'Leicester's Commonwealth'.* Journal of Ecclesiastical History 33 (1982) 424-30. KINGDON discusses (XXII-XXXVII) and prints Allen's *Defense of English Catholics* (53-268).

[9] KINGDON XXIII.

[10] *Apparatus Sacer* ... (Venice 1603) 697.

encounter with Allen's superior response discouraged Possevino from publishing his refutation of Cecil.

The bulk of Possevino's tract is a complex historical-juridical argument that has little interest. There is one section, however, that is worth reproducing, a eulogy of Edmund Campion, that has been ignored by scholars and was unknown to the postulators of Campion's canonization[11]. Admittedly the eulogy of Campion is partly conventional praise of a martyr, but Possevino had known Campion personally at Prague in 1577[12]. Indeed their acquaintance may go back to April, 1573, when Campion entered the Jesuits at Rome. That same month Possevino was in Rome and played a prominent role in the Third General Congregation of the Jesuit order; he then served at Rome for five years as Secretary of the Society. As witness to Campion's sanctity Possevino's eulogy may take on added importance from the fact that Possevino had dealings with an extraordinary range of other saints: Pius V, Charles Borromeo, Peter Canisius, Robert Bellarmine, Francis Borgia, and Bernardino Realino. Among his penitents was a student at Padua, Francis de Sales.

Possevino directly addresses the Queen and denounces her as a Jezebel for her hideous barbarity against Campion, the other Jesuits, and the seminary priests whom she has had executed. Her hack writers have tried to hide the truth of this, but Campion's zeal and saintly life cry out against her. His mission to England had but two motives, love of God and obedience to his superiors. Possevino records Campion's zeal during the years he taught at Prague and the acclaim his work there earned in the highest circles as well as his later success as a missionary in England. The Queen tried and failed to win him to her cause by both trickery and the rack. The Queen's hands have been busy, one shedding blood and the other spilling ink to justify her crimes, but these efforts only insure her lasting infamy. Campion embraced the religious life so that freed from merely human concerns, he could help his English homeland at the cost of certain martyrdom. The Jesuit order entered the English mission at the urgent request of English secular priests because the abundant catch of souls needed more fishermen. The Society of Jesus saw

[11] Neither the Jesuit postulator's office in Rome nor the Office of the Vice-Postulation for the Cause of the English and Welsh Martyrs in London knew of the text when I made inquiries. The only printed reference to Possevino's refutation is John H. POLLEN, *The English Catholics in the Reign of Elizabeth, 1558-1580* (London 1920) 294 n., which merely states, «He [Possevino] also composed an answer to Burghley's *De Justitia Britannica,* which, though never printed, exists in MS». He gives no reference to its location. The Vatican copy was the subject of Andrew M. Stawowy's 'Antonio Possevino's Reply to Lord Burghley's *Execution of British Justice*', an unpublished M.A. digest in the Department of History, St. Louis University, 1960, pp. VI, 85. Stawowy is unaware of the superior copy at the Jesuit Archives and gives only a passing glance (p.45) to the section on Campion.

[12] In January, 1577, Campion wrote in a letter from Prague to Franz Coster at Cologne, «I was troubled about a parcel of manuscripts which is due to me from France, when F. Antony Possevino, who passed through this place on his way from Rome to Sweden, told me that ... you ... could lend me your aid in the business». Richard SIMPSON, *Edmund Campion: A Biography* (London 1867) 82.

this work as a prophetic challenge; she ignored the danger, as she did in her other apostolates everywhere around the world that she is called to serve God.

Many English Jesuits volunteered to return to England and risk their lives for their countrymen, but superiors chose Campion to pioneer the new apostolate. A scholar trained from boyhood at Oxford, he was outstanding for probity, learning and eloquence. It was Campion who obtained from Gregory XIII permission for Englishmen who wished to ease their conscience to go on calling Elizabeth queen despite her excommunication. Obviously not even her cruelty could curtail the Pope's zeal for the salvation of England. Elizabeth reacted to the Pope's action like a hellish Alecto by attacking certain parts of the papal documents while suppressing the passages that indicated papal zeal for the return and salvation of Englishmen generally and the Queen in particular. Instead she subjected the priests sent to her kingdom to rigged tests, while that new Judas, (Cecil), called them traitors. She vilified the Pope as the Antichrist because in his love for her and her nation he tried to win them to Christ. Possevino concluded his tribute to Campion with a terrible threat: «You will suffer, wicked woman, you will suffer eternal punishment»[13].

This article cannot end on such a strident note. Among the prisoners tried with Campion was James Bosgrave, S.J., who taught humanities and mathematics at the Jesuit college at Vilna. In the wake of Campion's execution Possevino went to King Stephan Bathory, with whom he was on intimate terms, and persuaded him to intervene as a Catholic king on behalf of his English co-religionists, particularly Bosgrave. The King agreed to Possevino's request but secured the approval of the Polish senators before writing a letter to Queen Elizabeth on January 29, 1583. Pointing out the religious liberty enjoyed by Englishmen in Poland, he appealed for release of Catholics who were imprisoned simply because of their Catholic faith. Specifically he requested the release of Bosgrave, who had served well at the College of Vilna. On January 21, 1585, Bosgrave and twenty-one other prisoners were released and sent into exile. In spite of his impaired health Bosgrave returned to Poland to work and live a long, useful life until 1623[14].

In conclusion another tribute that Possevino paid to Campion should be noted: Possevino's most important book, the *Bibliotheca Selecta*, reprints Campion's *Decem Rationes*[15].

---

[13] *Opp. NN. 335* 121*r*-22*r*. Despite his years as a papal diplomat Possevino was a strongly emotional person. In February, 1585, Marcus Pitačić, S.J. described him to the Jesuit Provincial of the Austrian Province thus: «P. Possevino est homo vehementis ingenii et non possit res aliquas dissimulare, sed mox omnia prodere ut qui os habet in corde et cor in ore ...» Ladislaus LUKÁCS, editor, *Mon. Ant. Hung.* II 768.

[14] SKWARCZYNSKI notes Possevino's role in securing Bosgrave's release. Possevino described his intervention with King Stephen Bathory in a letter of January 1, 1583, to the Cardinal of Como, Gregory XIII's cardinal secretary: *Monumenta Poloniae Vaticana* VII-2, 1-2; also see 172-73. The King's letter to Elizabeth and material on Bosgrave is printed in Henry MORE, *The Elizabethan Jesuits* edited by Francis Edwards (London 1981) 168 174-76.

[15] *Bibliotheca Selecta* (Rome 1593) 480-504. There were later editions at Venice in 1603 and Cologne in 1607.

DOCUMENT

ARSI *Opp. NN. 335* 121r-122r.

Verum enim vero, quod ad Campianum, ad Personium atque ad alios eiusdem ordinis quem societatem nomine Jesu vocamus praestantissimos athletas attinet, quae item ad eos spectant, quos tu seminarios nominas, nefanda sunt, quae tu adversus innocentissimum eorum sanguinem patrasti; uti nefaria, quae tui nunc ad tegendam teterrimam immanitatem tuam impie scriptitant.

Et Edmundi quidem Campiani vita sanctissime acta, et legitima nec procurata a se ipso in istam Insulam missio haec cum timore Dei suscepta, perpes autem anteactae vitae in verbo Dei docendo studium, idque praesertim octennii postremi spatio, quo Pragae urbis celeberrimae[1], tamquam in orbis Christiani theatro[2], ob Maximiliani et Rodulphi Caesarum praesentiam, summa cum laude, docuit; praeterea pietas ardentissima, qua sive pernoctaret, sive sederet in equo, singulis unius anni diebus, christianam isthic religionem summis periculis in plurimis restituit; ad extremum mirae illae circumventiones tuorum, quibus illum equulis iam distractum et pene discerptum, pertrahere tamen in suas partes nequiverunt; et vero falsissima testimonia, quae in ipso Iudicum tribunali (si pestes illae merentur hoc nomen) manifestissime deprehensa sunt, ac sanguis ipse, quo innocentiam, avitamque fidem intrepide cum aliis beatissimis suis collegis fudit[3], clamant adversus te, o Jezabel, iamque testatam orbi christiano sic veritatem fecerunt, ut quanto magis sceleratas manus ad fundendum altera sanguinem, altera atramentum, vos qui aedificatis Sion in sanguinibus adhibetis[4], tanto attollat altius ipsa veritas caput, vestrorumque [121 *v*] facinorum memoria latius futura sit sempiterna.

Quod autem Gregorii tertiidecimi partem diplomatis aut declarationis iis concessam tuo isti scripto inservisti, reliquum suppressisti[5], sic decebat ut omnem iniustitiam impleretis[6], et in hoc etiam fraudes vestras aperiretis. Romam Edmundus Campianus a Praeposito suo Generali evocatus[7] venit, non ut sanctimonialis aliqua e Monasteriis seducta, vel ut excussa religione, initium deinceps secundum Evangelium vestrum praedicationis isthic faceret, sed ut in Anglia sua patria humanis omnibus rebus pridem expeditus, cum certissimo capitis discrimine, animas suorum iuvaret. Nempe plurimi Angli, quibus fidam alii optimi Sacerdotes clanculum operam spiritualem na-

---

[1] Campion's period in Prague did not last eight years. He first arrived there toward the end of August, 1573, but left two months later for a year of novitiate at Brno in Moravia. He was back in Prague from September, 1574, to March 25, 1580.

[2] This may be a polite reference to Campion's work as a dramatist. He wrote and produced plays on King Saul and on St. Ambrose and Emperor Theodosius which had command performances for the Imperial household in 1577: SIMPSON 82 83 90. About the Latin-English edition of *Ambrosia* see AHSI 41 (1972) 322.

[3] Alexander Briant and Ralph Sherwin were executed with Campion. Three other priests were executed on May 28, 1582, as were four other priests two days later: Philip HUGHES, *The Reformation in England* (London 1954) III 314.

[4] This is a bitter twist on Mich. 3: 10 in the Vulgate.

[5] KINGDON 18.

[6] This is a play on the Vulgate of Mt. 3: 15.

[7] The choice of Campion for the English mission was made by the Jesuit General Everard Mercurian, probably at the suggestion of William Allen.

vaverant, eandem Jesu societatem per aliquot annos litteris, precibus, legationibus invitarant, ut et ipsi ad capturam piscium, quibus eorum implebantur retia, manus admoverent[8]. Societas onus et pericula non detrectabat, quae satis prodiga imprimis patrimonii et dignitatis, deinde et corporum, ac sanguinis, atque (quod caput est) voluntatis quaquaversus ad extremas Mundi partes, ubi divinae vocationis minimum signum apparet, excurrit; at ne temere illud suscipere videretur, aut ansam tibi et tuis praeberet in perniciem infirmorum eos calumniandi, expectabat, si quid maturius effici potuisset, cum interim iidem ipsi de eadem Societate Angli praefectos suos saepe urgerent, ut sese ad istas martyriorum epulas mitterent, ac (quod mundus capere non potest) animas suas pro fratribus exponerent[9]. Ubi apparuit tempus, prima sors cecidit super Edmundum Campianum Civem Londinensem, et Oxoniensi Academiae iam inde a puero cognitum, honestissimis moribus, singulari doctrina, et christiana quadam eloquentia divinitus praeditum[10]. Is, quod intellexisset Anglos Catholicos plerosque angi, quod cum te scirent neque Reginam esse, et, variis haeresibus et foeditatibus inquinatam, ab Ecclesia Dei proiectam fuisse, ac tamen vel tecum tanquam cum Regina agenda [= agendum], vel de te tanquam de Regina loquendum, a Gregorio Tertiodecimo Romano Pontifice petiit, ut pii illi eo scrupulo eximerentur, atque si te quoque Reginam appellarent, id non minus illis liceret, quod Davide iam Rege consecrato, licuerat tamen antiquis, Saulem iam a facie Dei proiectum, et per Samuelem ita pronunciatum[11], regem tamen adhuc vocare. Id Campianus iam salutem [f. 122*r*] suorum dies noctesque meditans, ab optimo Pontifice facile obtinuit[12]; ut perspicere posses, nisi mentis aciem amisisses, plus ab Romanis Pontificibus vestram omnium salutem sitiri, quam quod ulla tantarum immanitatum vestrarum mole, pietas eorum erga istam Insulam opprimi possit. Tu vero, cum eadem verba vidisti, quasi summum facinus adversus te perpetratum fuisset, incessisti omnibus furiis, et tanquam infernalis Alecto anguineos illos crines explicans[13], sententiam dirissimi supplicii tulisti adversus sanctos Dei, reliquam autem Pontificii diplomatis partem reticuisti, ex qua omnibus constare poterat, divinae misericordiae thesaurum quem Christus Ecclesiae suae reliquit, per eundem Pontificem Romanum Anglis qualibuscunque (etiam tibi ipsi) proponi, licet haeresi, sacrilegiis, et pessimis quibusque rebus impliciti, [si] ad cor redire voluissent. Et tu tamen mulier adeo es nequam, cum Deus ipse ita sit bonus? Ac Sanctissimos eius Sacerdotes extentae rationi flammibusque addicis, quoniam ut te, coeterosque ex aeternis flammis eripiant, tantum itineris periculique subeant? Et

---

[8] William Allen was the main petitioner. HUGHES III 305.

[9] Philip Hughes says of the missions of Campion and Persons, «The Jesuit superiors thought the whole thing out very carefully». Ibid. 306.

[10] Campion was a fellow of St. John's College, Oxford, at seventeen.

[11] 1 Samuel 16 and 22.

[12] On the papal response, see POLLEN 293-95. It has been published with an introduction by Mandell CREIGHTON, *The Excommunication of Queen Elizabeth.* English Historical Review 7 (1892) 81-88. POLLEN (294) points out that Possevino may have been responsible for a covering memorandum to the papal response which argued that since the bull excommunicating Queen Elizabeth was issued for a specific occasion and set of circumstances (the Northern Rising) that no longer obtained, the bull was no longer binding on Catholics. To Pollen's remarks I can add the specific reference to the memorandum (*Opp. NN 315* 36*r*-37*v*), but unfortunately I have found no evidence that would confirm Possevino as author, aside from the fact that the manuscript of the memorandum is found among his other papers relating to his dealings with various popes.

[13] Alecto was one of the three furies according to Virgil's *Aeneid:* «Talibus Alecto dictis exarsit in iras ... et geminos erexit crinibus angues» (VII, 445, 450).

proditores, novus iste Judas Christi proditor et scriptor tuus vocat eos, cui lacrimis et sanguine salutem aeternam Campianus et reliqui procuraverunt[14]? Et Romanum denique Pontificem tamquam Antichristum traducis, quoniam te, ac tuos, ad Christi Ecclesiam summa charitate conatur adducere. Dabis, dabis, impia, sempiternas poenas.

---

[14] Cecil repeatedly called Campion and his companions traitors (KINGDON 7 8 17 32 35-40) and likens them to Judas (KINGDON 39).

RIASSUNTO

Davanti all'ondata di indignazione che aveva provocato nel continente la barbara esecuzione, avvenuta ai primi di dicembre del 1581 a Londra, del gesuita Edmondo Campion e di altri sacerdoti cattolici inglesi, il governo della regina Elisabetta dovette difendersi. L'apologia più importante fu *The Execution of Justice in England*, apparsa anonima nel dicembre 1583 e presto tradotta in varie lingue. Ne era autore lo stesso William Cecil, Lord Burghley. Presto scesero in campo a rispondere due campioni, R.Persons e W. Allen. Forse proprio perché conobbe che le loro risposte erano più efficaci, Possevino non pubblicò quella che anch'egli aveva composta, tra il 1584 e la prima metà dell'85, quando stava ancora nell'Europa centrale. Così, rimasta essa fra le sue carte, non venne finora conosciuta una bella pagina, che vi si conteneva, relativa a s. E. Campion, da Possevino conosciuto personalmente a Praga e a Roma.

Il tono dello scritto concorda bene col ritratto che si faceva dell'autore proprio nel febbraio 1585: «Possevino è di carattere veemente; non può dissimular nulla, ma deve dir subito tutto, come quegli che ha la bocca nel cuore e il cuore in bocca». Qui tale veemenza si dispiega in tutta la sua foga, servita dallo stile latino ampio e sofisticato e dagli spunti culturali, secondo il solito dell'autore: gli improperi alla regina e ai suoi ministri si sprecano.

Di Campion si tracciano brevemente, ma con efficacia, le spiccate doti naturali, la cultura e la vita virtuosa e zelante. In particolare – e chi scrive doveva ben saperlo – si afferma che fu lui a ottenere da Gregorio XIII che, nonostante la bolla piana di scomunica, i cattolici inglesi potessero continuare a chiamare Elisabetta regina.

COMMENTARII BREVIORES

JACOB BIDERMANNS «VTOPIA» IM SPIEGEL DER FORSCHUNG, 1704-1984

SIEGFRIED SCHNEIDERS – Herzogenrath.

Unbestritten gilt J. Bidermann als einer der bedeutendsten Dramatiker der Gesellschaft Jesu. Lebhaftes Interesse innerhalb der internationalen Barockphilologie trägt diesem Tatbestand Rechnung; das Erzähltalent Bidermanns, das sich insonderheit in seinem umfangreichen lateinischen Erzählwerk «Vtopia» (Dillingen 1640) manifestiert, wurde zwar immer wieder erwähnt und eine eingehende Würdigung desselben eingeklagt, doch blieb es bis 1984 allein bei diesen Feststellungen und Forderungen. So kann man auch bei Jean-Marie Valentin im Jahre 1984 nachlesen:

> «Obwohl Bidermann in erster Linie als Dramatiker bekannt ist, wäre es ungerecht, seine Erzählungen, das Epos *Herodias*, seine *Utopia* und sein Leben des heiligen Ignatius von Loyola nicht zu erwähnen. Dieser Teil seines Schaffens ist gewiß nicht wertlos und verdiente es, näher untersucht zu werden. Stoffgeschichtlich sind die *Acroamata* von unverkennbarer Bedeutung. Auch Avancini hat aus ihnen geschöpft. Nichtsdestoweniger stehen alle eben genannten Werke den Dramen an dichterischer Gestaltung und bildnerischem Ausdruck nach»[1].

Es scheint hier in aller Kürze die Bemerkung angebracht: bei genauer Lektüre der «Vtopia» erweist sich diese geradezu als Muster der Menippeischen Satire, die zudem als Fürstenspiegel wie auch als Exempel kunstvoller jesuitischer Rekreationsliteratur gelesen werden kann[2]. Außerdem bildet sie nicht nur als Motivfundus, sondern auch in poetologischer Sicht eine Keimzelle der Bidermannschen Dramatik, wie jüngst M. Schuster angedeutet hat[3]. M. Schuster ist dann auch das Verdienst zuzusprechen, die «Vtopia» nicht nur der Vergessenheit entrissen, sondern auch vermittels ihrer modernen

---

[1] J.-M. VALENTIN, *Die Jesuitendichter Bidermann und Avancini.* In H. STEINHAGEN-B. VON WIESE (Hrsg.) *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk* (Berlin 1984) 385-414, hier 390.

[2] Vgl. dazu demnächst die Dissertation des Verfassers, *Literarische Diätetik im 17. Jahrhundert. Studien zum Verhältnis von Melancholie und Literatur.*

[3] M. SCHUSTER, *Jakob Bidermanns «Utopia».* Edition mit Übersetzung und Monographie nebst vergleichenden Studien zum beigedruckten Plagiat des Christoph Andreas Hörl von Wattersdorf «Bacchusia oder Fassnacht-Land...». 2 Bde. (Bern-Frankfurt/M.-New York 1984) hier 1, 78-9.

Übersetzung die Basis für einen, von sprachlichen Barrieren befreiten Zugang zum Text besorgt zu haben. Wie notwendig im Interesse einer richtigen Werkdeutung ihre Übersetzung ist, wird erst vollständig klar, wenn man die «Vtopia» im Spiegel der Forschung betrachtet.

Im Jahre 1704 legte der Kieler Doktorand Heinrich von Ahlefeldt (1685-1707) den Grund für die «Vtopia»-Forschung – wie sich herausstellen wird, ohne den Text gelesen zu haben. In seiner *Disputatio philosophica de fictis rebuspublicis* paraphrasiert er frühneuzeitliche Utopie-Entwürfe oder solche Texte, die er, dem flüchtigen Augenschein nach, dafür hält. Unmittelbar nach seinen Erörterungen zur gattungsnennenden «Utopia» des Thomas Morus wendet er sich dem gleichlautendem Titel Jacob Bidermanns zu:

> «Jene hervorragenden Versuche des Morus wollte der Jesuit Jacob Bidermann nachahmen durch die Sammlung seiner, wir er sagt, Musikalischen Witze, 'worin Kurzweiliges und Ernstes auf gescheite und geistreiche Art erzählt wird', denen er gleichfalls den Namen Utopia beilegte. Und zwar ist dies Buch, im Jahre 1681 in 3. Auflage in Duodez in Dillingen gedruckt, die Schöpfung eines höchst gebildeten Geistes, der den Leser mit der Gewähltheit römischer Redekunst fesselt und anzieht. Aber da sehr viele eingestreute Fabeln die Sache unwahrscheinlich machen, entfernt er sich sehr von der Utopia des Morus. Diese läßt, wenn man einmal vergleichen will, Bidermanns Utopia weit hinter sich»[4].

Ahlefeldt erweckt für den unkundigen Leser nicht ohne Geschick den Eindruck, als sei sein Urteil auf der vergleichenden Lektüre der Texte gegründet; tatsächlich aber schreibt er allein die *Epistola dedicatoria* des «Vtopia»-Herausgebers Georg Stengel S.J. (1584-1651)[5] aus bzw. ordnet die dort mitgeteilten Informationen über Entstehung, Inhalt, Sprachgestaltung und Funktionszusammenhang seinem Erkenntnisinteresse unter. Dadurch verfälscht er nicht nur die Aussagen Stengels, der von einer Beziehung zu Morus kein Wort erwähnt, sondern verfälscht vor allem die Textaussage der «Vtopia» selbst, die nun alles andere darstellt als ein ideales utopisches Gemeinwesen, sondern genau – auf der augustinischen Zwei-Reiche-Lehre als möglichem literarischem Modell aufruhend – das Gegenteil im Sinne der zeittypisch aktuellen Anti-Utopie, wie sie z.B. die Dystopie des anglikanischen Bischofs Joseph Hall *Mundus alter et idem* (Frankfurt a.M. um 1605)[6] – ein Text, der erstaunliche Parallelen zur «Vtopia» aufweist – bietet. Ahlefeldt läßt sich anscheinend nur vom ersten Teil des Titels leiten; die für den gebil-

---

[4] Ahlefeldts Text wird zitiert nach Übersetzung, die W. Biesterfeldt vorgelegt hat: W. BIESTERFELDT, *Ein früher Beitrag zu Begriff und Geschichte der Utopie. Heinrich von Ahlefeldts Disputatio philosophica de fictis rebuspublicis.* Archiv für Begriffsgeschichte 16 (1972) 28-47; hier 40.

[5] Vgl. zu Leben und Werk Stengels die sehr anregende Studie von A. SCHNEIDER, *Narrative Anleitungen zur Praxis Pietatis. Dargelegt am Exempelgebrauch in den «Iudicia Divina» des Jesuiten Georg Stengel (1584-1651).* (Würzburg 1982, Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte Bde 11 u. 12).

[6] J. HALL, *Mundus alter et idem. Die heutige newe alte Welt.* Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1612, hrsg. von H. HÖFENER (Hildesheim 1981).

deten Leser im zweiten Teil des Titels gegebenen eindeutigen Hinweise auf die satirische Brechung der Titelfiktion (*Sales musici* – liebreiche Schertzreden – *Lvdrica mixtim & seria* – Kurzweiliges und Ernsthaftes vermischt – *Litteratè ac festue* – gelehrt und lustig) scheint er in keiner Weise in die literarischen Traditionen als Topoi einordnen zu können. Auch das Verfasseranagramm scheint ihn nicht zu kümmern: Didacus Bemardinus, so verschlüsselt Bidermann seinen Namen und offenbart seine didaktische Absicht – bei Ahlefeldt findet sich dazu keine Erwähnung, wie auch nicht zu der moralsatirischen Titelillustration (*Vera Utopiae descriptio*) mit zahlreichen, die Laster der Welt mit Namen nennenden Gaubezeichnungen, die der heiteren Lehrschrift seit 1670 als wichtiger Lesehinweis beigegeben wird. Als letzter Punkt der Kritik sei vermerkt, daß Ahlefeldt die Stengelschen Bemerkungen über die Funktion der «Vtopia» als normkonforme Alternativlektüre zur zeitgenössischen volkssprachlichen Unterhaltungslektüre nicht zu würdigen weiß.

War also mit Ahlefeldts Dissertation der Bidermann-Forschung kein Dienst erwiesen, so wurde genauer und richtig informiert, wer die jesuitische Ordenshistoriographie zur Hand nahm, wie z.B. G. Westermayer für seinen Artikel zu Bidermann im Jahre 1875[7]. Orientiert vor allem an der klaren und informationsreichen Darstellung in der *Historia Provinciae Societatis Jesu Germaniae Superioris*[8], vermag er die «Vtopia» nicht nur richtig als «satirischen Roman» zu deuten, sondern er ruft auch die deutsche Übersetzung des Textes aus dem Jahre 1677 durch Andreas Hörl von Wätterstorff in Erinnerung. Deutlich beeinflußt von den Gewährsmänner des Ordens, die den geistigen Diebstahl an der «Vtopia» scharf kritisieren, bezeichnet er die «Bacchvsia Oder Faßnacht-Land» – unter diesem, die «Vtopia» recht gut interpretierendem Titel hatte der Traunsteiner Landadelige Hörl von Wätterstorff seine «Vtopia»-Verdeutschung veröffentlicht und aus der antiutopischen Warnschrift Bidermanns ein antihöfisches Erzählwerk herausgearbeitet – als «starkes Plagiat»[9]. Ihm folgt 1899 M. Sadil[10], der sich in seinen Bemerkungen zur «Vtopia» zudem auf den 1890 erschienenen bio-bibliographischen Beitrag im ersten Band des Sommervogel stützen kann[11]. Die Westermayersche Version vom «satirischen Roman» scheint er nur mit starken Vorbehalten zu akzeptieren[12]. Schon fünf Jahre vor Sadil hatte A. von Weilen[13] die «Vtopia» für die Motivforschung entdeckt; die bei Bider-

---

[7] Vgl. G. WESTERMAYER, *Jakob Bidermann.* Allgemeine Deutsche Biographie 2 (1875) 617-18.

[8] AGRICOLA-KROPF, *Historia Provinciae Societatis Jesu Germaniae Superioris* V (München 1754) 461-62.

[9] Vgl. WESTERMAYER.

[10] M. SADIL, *Jakob Bidermann, ein Dramatiker des 17. Jahrhunderts aus dem Jesuitenorden.* (Wien 1899-1900, Jahresberichte des k.k. Ober- Gymnasiums zu den Schotten in Wien). 2 Tle, hier I 11.

[11] SOMMERVOGEL I 1443-56, zur «Vtopia» 1453-54. Sommervogel erwähnt nicht die Übertragung durch Hörl von Wätterstorff, nennt aber eine polnische Übersetzung (Lublin 1756).

[12] SADIL 11.

[13] A. VON WEILEN, *Shakespeares Vorspiel zu «Der Widerspenstigen Zähmung»* (Frankfurt/M. 1884).

mann in einer sehr eigenständigen Version erzählte Fabel vom Eintagsfürsten – wohl für die Jesuitenschüler und andere gelehrte Leser eine eindeutige Anspielung auch auf das karnevaleske Treiben innerhalb der Schulen, so z.B. am Collegium Germanicum, als die Konviktoren die Karnevalstage als «Untertanen» eines Karnevalskönigs zubrachten[14] – wird in den internationalen motivgeschichtlichen Zusammenhang gebracht. Die Arbeit an diesem Motiv setzt 1908 P. Blum fort[15]; von Weilen wie auch Blum sind in ihren Arbeiten nur motivhistorisch an Bidermanns Text interessiert, dem Gesamtwerk bringen sie kein weiterführendes Interesse entgegen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird die «Vtopia» von der anglistischen Utopie-Forschung entdeckt. W. Begley bemerkt zum Roman Bidermanns: «It is more a sucession of moral tales and jocose fables and adventures than an ideal commenwealth book of the utopian class»[16].

Vermutlich hat auch Begley nur das «Vorwort» Stengels gelesen; immerhin läuft er mit seiner vorsichtigen Relativierung, der eine zusammenfassende Paraphrase der Stengelschen *Epistola dedicatoria* folgt, weniger Gefahr sich der Kritik auszusetzen als z.B. Ahlefeldt zweihundert Jahre vor ihm.

Die Forschungsbeiträge zu Bidermann in den nachfolgenden Jahrzehnten beachten die «Vtopia» so gut wie gar nicht; der Text wird allenfalls genannt im Zusammenhang mit der Utopia von Morus oder er findet bloße Erwähnung in Arbeiten, die sich dem Ordensdramatiker widmen. Wiederentdeckt wird die satirische Erzählsammlung in den sechziger Jahren von Volkskundlern und Motivforschern, die in ihr die letzte Berührung der neulateinischen Literatur mit den tradierten Märchenstoffen sehen[17]. 1964 kann E. Moser-Rath den Text als wichtige Quelle für die «Predigtmärlein der Barockzeit» nachweisen[18]; sie führt hinsichtlich der Rezeptionserforschung über bislang Bekanntes hinaus. Zehn Jahre später gibt der Herausgeber und Übersetzer der Ahlefeldtschen Dissertation, W. Biesterfeldt in seinem Einführungsbändchen zu literarischen Utopie[19] Ahlefeldtsche Thesen preis, in-

---

[14] D.R. MOSER, *Die Fastnachtsfeier als konfessionelles Problem.* In U. IMHOF u. S. STEHELIN (Hrsg.), *Das Reich und die Eidgenossenschaft 1580-1650. Kulturelle Wechselbeziehungen im konfessionellen Zeitalter* (Freiburg Schweiz 1986) 129-78. Wichtig zu diesem Thema ist auch der Beitrag von L. REMLING, *Zur Bedeutung der Jesuiten für die Entwicklung der Fastnacht.* Jahrbuch für Volkskunde 6 (1983) 91-100.

[15] P. BLUM, *Die Geschichte vom träumenden Bauern in der Weltliteratur* (Teschen 1908, Jahresbericht der k.k. Staats-Oberrealschule in Teschen XXXV) 3-36, hier 14-6.

[16] W. BEGLEY (Hrsg.), *Nova Solyma* (London 1902) II 371, zitiert nach M. WINTER, *Compendium Utopiarum. Typologie und Bibliographie literarischer Utopien.* Erster Teilband: *Von der Antike bis zur deutschen Frühaufklärung* (Stuttgart 1978, Repertorien zur deutschen Literaturgeschichte 8) 69.

[17] Vgl. dazu unten Anm. 22.

[18] E. MOSER-RATH, *Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes* (Berlin 1964) siehe dort die Nachweise im Kommentarteil.

[19] W. BIESTERFELDT, *Die literarische Utopie* (Stuttgart 1974, Sammlung Metzler Realien zur Literatur 127) 21. Auch in der zweiten, neubearbeiteten Auflage (1982 38) revidiert Biesterfeldt sein Urteil zur «Vtopia» nicht.

dem er die «Vtopia» unter die wichtigsten Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts einreiht. 1975 erscheint die Bidermann-Monographie von W. Best[20]. Best wie auch W. Flemming, M. Winter und M. Wehrli[21] kommen in der Tendenz überein, Bidermanns Text als nicht-utopischen, satirischen Novellenzyklus zu deuten. 1979 erscheint M. Schusters Bidermann-Artikel in der «Enzyklopädie des Märchens»[22]; sie macht, sicher im Motiv-Index von Aarne-Thomson verankert, zahlreiche Quellen des Bidermannschen Textes zugänglich und gibt einen Kurzüberblick über die Bidermann-Rezeption hinsichtlich der Anregungen, die Bidermann mit seiner Version des Eintagsfürsten gegeben hat. Zutreffend spricht M. Schuster von einem «satirisch didaktischen Roman».

Erstaunen macht sich breit ob der Tatsache, daß G. Dünnhaupt 1980 im «Handbuch der Barockliteratur»[23] hinter längst bekannten Erkenntnissen zurückbleibt, wenn er zur «Vtopia» bemerkt: «Kein eigentlicher Staatsroman; vielmehr eine Reihe kürzerer Prosastücke mit Rahmen. Das bereits 1602 entstandene Werk behandelt verschiedene Aspekte einer utopischen Idealgesellschaft».

«Zur neulateinischen Utopie» bietet B. Kytzler 1982 einen chronologischen Überblick[24]; er umschreibt den bekannten didaktischen Aspekt der Schrift wie folgt:

> «Freilich ist dieses Buch trotz seines Titels keineswegs eine Utopie im eigentlichen Sinne, sondern eine Abfolge von moralisierenden Geschichten, dazu bestimmt, die Schüler zur Tugend und zur Beredsamkeit zu leiten. Wenn es so auch die protreptische Funktion der klassischen Utopie anstrebt, so tut es dies doch mit anderer Mitteln; man darf das Werk trotz seines einschlägigen Titels aus der Liste der neulateinischen Utopien im Grunde genommen getrost streichen».

Hilfreich und zutreffend, doch eigentlich nur neue Begrifflichkeit: auch Kytzlers Bemerkungen führen somit nur in sehr beschränktem Maße weiter.

1984 wird Bidermanns «Vtopia» mit wichtigen Beiträgen gewürdigt: Thomas W. Best setzt seine «Vtopia»-Forschungen fort und liefert – allerdings ohne den Beitrag von M. Schuster zu berücksichtigen – nicht nur einen weiteren Überblick über wichtige Quellen Bidermanns, sondern stellt auch zugleich einige Unterschiede zwischen der «Vtopia» und der «Bacchvsia»

---

[20] Th. W. BEST, *Jacob Bidermann* (University of Virginia 1975, Twayne's World Authors Series 314) bes. 15-6.

[21] W. FLEMMING, *Deutsche Kultur in Zeitalter des Barock.* (Potsdam 1937, Handbuch der Kulturgeschichte, 1. Abtlg.: Geschichte des deutschen Lebens 3) 116. M. WINTER 68-9. Vgl. M. WEHRLI: *Jakob Bidermann* in M. BIRCHER (Hrsg.), *Deutsche Schriftsteller im Porträt. Das Zeitalter des Barock* (München 1979) 36-7.

[22] Vgl. M. SCHUSTER: *Bidermann, Jakob* in K. RANKE (Hrsg.), *Enzyklopädie des Märchens.* Bd. 2. (Berlin-New York 1979) 287-91.

[23] G. DÜNNHAUPT, *Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur. Hundert Personalbibliographien deutscher Autoren des siebzehnten Jahrhunderts.* Erster Teil (Stuttgart 1980) 317.

[24] B. KYTZLER, *Zur neulateinischen Utopie.* In W. VOSSKAMP (Hrsg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie.* 3 Bde (Stuttgart 1982) hier 2, 197-209; das Zitat 200-1.

stärker als bislang in den Vordergrund[25]. Der «Bacchvsia» als eigenständigem Erzählwerk geht D. Breuer nach[26]. Er stellt besonders den Plagiat-Vorwurf in Frage und weiß Hörl schließlich als landadeligen Rekreationsschriftsteller einzuordnen, der in der Dystopie Bidermanns ein Spiegelbild zur Darstellung vor allem standestypischer Verkehrtheiten erblickt. Schließlich veröffentlicht M. Schuster ihre Dissertation aus dem Jahre 1977[27]. Damit eröffnet sie der Bidermann-Forschung ungehinderten Zugang sowohl zum Text der «Vtopia» wie auch zum Text des Traunsteiner Übersetzers aus dem 17. Jahrhundert. Ihre eigene Übersetzung des Bidermannschen Textes verdient und erhält in den bisherigen Rezensionen[28] lobenden Zuspruch. Hilfreich sind sicher auch die zahlreichen Nachweise der von Bidermann in den Erzähltext eingestreuten Verstexte bzw. Klassikerzitate. Moniert wird allerdings die für eine Dissertation zu umfangreiche Biographie des Dichters, die den von Schuster zumeist nur in Andeutungen gegebenen Deutungshinweisen die Möglichkeit zur Entfaltung nimmt. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn M. Schuster während des langen Zeitraumes zwischen der Fertigstellung der Arbeit und der Drucklegung den nicht uninteressanten Irrungen und Wirrungen der Forschung nachgegangen wäre.

Zu wenig spezifisch sind – um als letzten Punkt der Kritik hier an dieser Arbeit einzubringen – die Einsichten Schusters in die für die «Vtopia» sehr wichtigen Bestrebungen von Bidermanns Lehrer J. Pontanus (1542-1626), der ein literarisch-diätetisches Reformprogramm anstrebte[29]. Spuren einer entsprechenden Umsetzung lassen sich in Bidermanns «Vtopia» nachweisen.

Zweihundertachtzig Jahre nachdem sich Forscherinteressen erstmals des umfangreichen, mit neun lateinischen Ausgaben überaus erfolgreichen Erzähltextes gewidmet haben, kann nun dank der Edition durch M. Schuster die Arbeit am Text recht eigentlich beginnen.

---

[25] Th. W. Best, *Bidermann's Utopia and Hörl von Wättertorff's Bacchusia.* Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur. 13 (1984) 203-16.

[26] Vgl. D. Breuer, *Die Schrecken der Residenzstadt. Zum Erzählwerk des bayerischen Landadeligen Christoph Andreas Hörl von Wättersdorff.* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 47 (1984) 675-90. (Meine dort in Anm. 27 angekündigte Diss. zur «Vtopia» und «Bacchvsia» habe ich nach dem Erscheinen der Edition von M. Schuster 1984-85 zurückgezogen, vgl. das Thema meiner neuen Konzeption in Anm. 2 hier).

[27] Vgl. Anm. 3.

[28] Vgl. dazu G.E. Grimm in Germanistik (1985) 628. Sehr ausführlich und anregend: H. Jaumann in Zeitschrift für Deutsche Philologie. 105 (1986) 300-4.

[29] Vgl. zu Pontanus nunmehr grundlegend: B. Bauer, *Jesuitische «ars rhetorica» im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (Frankfurt/M.-Bern-New York 1986, Mikrokosmos, Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung Bd. 18) 243-303. Bauer erwähnt allerdings Bidermanns «Vtopia» nicht.

SUMARIO

Jacob Bidermann es uno de los dramaturgos más importantes de la Compañía de Jesús. El interés de la historia de la literatura de la época barroca corresponde al hecho de su talento como dramaturgo. Sus cualidades como narrador se manifiestan ante todo en su vigorosa obra «Vtopia» (Dilinga 1640) frecuentemente mencionada. Pero hasta nuestro tiempo se echaba en falta un ensayo profundo, digno de esa obra. El autor examina la historia de esta «Vtopia» en la investigación literaria desde el Ahlefeldt en 1704 hasta la época actual y demuestra que esa investigación ha sido pobre e inadecuada. M. Schuster publicó en 1984 sus dos volúmenes sobre la «Vtopia» de Bidermann que presentan el texto original con la traducción alemana y una monografía sobre esta misma obra. Los estudios realizados por el autor de este artículo y por Schuster se pueden compendiar así: una atenta lectura de la «Vtopia» demuestra claramente que su autor es ni más ni menos un profundo conocedor de las sátiras de Menipo, y que su obra puede considerarse bien como «espejo de príncipes» o bien como obra maestra del arte literario y recreativo. Estas características de la «Vtopia» resaltan paralelamente con lo que, considerado desde un punto de vista poético, podría llamare un brote o pimpollo del arte dramático de Bidermann.

TESTAMENTS ET RECOMMANDATION DE L'ÂME CHEZ LES HURONS DU DÉTROIT AU XVIIIe SIÈCLE

LES DOCUMENTS PIERRE POTIER

ROBERT TOUPIN S.J. – Université Laurentienne, Sudbury.

L'historien Lucien Campeau a récemment publié une étude remarquable sur l'histoire de l'ancienne mission des Jésuites chez les Hurons au XVIIe siècle[1]. C'est là un texte fondamental, de haute qualité scientifique et littéraire, fixant nettement la question de l'organisation et de l'évolution des nations dites huronnes.

L'installation d'une partie de la nation des Hurons/Pétuns au Détroit remonte à la période de l'établissement français instauré par le sieur de Lamothe-Cadillac au début du XVIIIe siècle.

Ils avaient été évangélisés par le grand apôtre saint Charles Garnier dès 1646. A la suite de la grande dispersion des Hurons en 1649, ces Pétuns, appelés Khionontateronons, s'étaient regroupés d'abord à la Pointe de Chekouamigong, où le Père Claude Allouez les évangélisa en 1665. En 1670, le Père Jacques Marquette avait conduit cette nation à Michilimakinac. Plus ou moins abandonnés par la suite, ces Pétuns acceptèrent l'invitation de s'installer au Détroit vers 1704 et c'est là que le Père Armand de la Richardie réorganisa la mission, en 1728.

Ces Hurons/Pétuns du Détroit formaient trois nations ou bandes: Chevreuil, Tortue, Loup. Notons toutefois que la bande de la Tortue n'était pas une nation de la ligue huronne. Les Hurons qui subsistent aujoud'hui à Loretteville (près de Québec), appelés Attignaouatans, seraient les seuls authentiques Hurons. Il semble toutefois que la troisième sous-bande du Chevreuil – désignée comme étant «ceux de l'Ours» (hatinnionen) – soit de la lignée des Attignaouatans.

Au Détroit, les Hurons/Pétuns ont occupé trois lieux au cours du XVIIIe siècle: le voisinage du fort Pontchartrain (1704-1742), l'Ile aux Bois-Blancs (1742-1747) et la Pointe de Montréal, en face de Détroit (1747-1800!). C'est aujourd'hui la paroisse de l'Assomption de Windsor, paroisse française au XVIIIe siècle, anglicisée au siècle suivant.

[1] *La mission des Jésuites chez les Hurons: 1634-1650* (Montréal-Rome 1987).

En 1746, le Père Pierre Potier[2] remplaça le Père de La Richardie. Ce jésuite belge fut missionnaire chez les Hurons de 1744 à 1781. Il a rédigé deux registres de catholicité[3]: l'un pour la mission huronne et l'autre pour la paroisse française Notre-Dame de l'Assomption de la Pointe de Montréal.

Le *registre des Hurons* couvre la période de 1728 à 1781. Il a été continué par les missionnaires suivants (1781-1796). On y retrouve les baptêmes, mais il n'est que partiel pour les mariages et enterrements[4]. La rédaction de ces actes passe du latin au français en 1772. Le prénom des baptisés est suivi de brèves notations: *P* (pater), *M* (mater), *Pa* (patrinus), *Ma* (matrina). Souvent manque le nom de l'un des parents ou celui de l'un des parrains/marraines.

Signalons au départ que les missionnaires jésuites – Armand de la Richardie (de 1728 à 1746) et Pierre Potier (1744-1781) ont fait respectivement 622 et 730 baptêmes. Les missionnaires suivants: 175. A ces chiffres, ajoutons 46 mariages (dont 38 dans la période Potier) et 170 enterrements (dont 149 dans la période Potier).

C'est dans les fascicules 2 et 5 du *Registre de la mission huronne* que Potier a ajouté au relevé des enterrements (pour la période 1746-1771) quelques textes reliés à la pastorale réservée aux défunts. La rédaction de ce registre contient certaines formules dont voici l'essentiel:

formules pour annoncer un service
formule pour la distribution d'un testament
formule pour relever de deuil

---

[2] Né à Blandain le 21 avril 1708, entré au noviciat de Tournai le 30 septembre 1729, régent au collège de Béthune de 1732 à 1738. En théologie à Douai de 1738 à 1742. Il prononce ses derniers voeux le 2 février 1743, quitte La Rochelle pour le Canada le 29 avril, arrive à Québec le 1er octobre, étudie la langue huronne à Lorette. Potier quitte Québec le 26 juin 1744, arrive à l'Ile-aux-Bois-Blancs, mission huronne du Détroit, le 25 septembre. La mission s'établit à la Pointe de Montréal (Windsor), vers 1748. En 1767, la mission devient également paroisse française, rattachée au diocèse de Québec. Potier est décédé le 16 juillet 1781.

Sur Potier: *Dictionnaire biographique du Canada,* (DBC) (Québec 1980) IV 692-93; R. Toupin, *L'érudition et la fonction du savoir au XVIIIe siècle: Pierre Potier chez les Hurons du Détroit.* Dans: *Man and Nature / L'homme et la nature* (London 1982) 165-74; Id. *Les coordonnées d'un nouvel espace dans les écrits de Pierre Potier, jésuite belge chez les Hurons du Détroit.* Revue de l'Université d'Ottawa 56 (1986) 67-76; Id. *Les routes de canot et de terre au pays des Illinois et dans la vallée de la Ouabache au XVIIIe siècle: les recueils de Pierre Potier* dans *Actes du premier Congrès international sur la toponymie française de l'Amérique du Nord* (Québec 1986) 446-54.

[3] Ces deux registres sont dans des fonds différents:

a) Registre des Hurons:

St-Jérome, Québec, ASJCF (Archivum Societatis Jesu, Canada-français), *ms. Potier, Registre de la mission huronne du Détroit,* fasc. 1 2 3 5, 246 p. Ajouter ici: Detroit Public Library, Burton Historical Collection, *ms. Potier A 1, Livre de compte de la mission des Hurons du Detroit,* section «Baptêmes des enfants des Hurons», par F.X. Dufaux, 1789-1791 (B/1514 à B/1538).

b) Registre des Français:

London Diocesan Archives, *ms. Potier, Registres des baptêmes, mariages, enterrements des Français,* 122 p.

Ces registres (des Hurons et des Français: RH et RF) feront l'objet d'une édition critique, assortie de tableaux statistiques.

[4] Les actes sont numérotés comme suit:

Baptêmes:	B/1	à	B/1585
Mariages:	M/1	à	M/46
Enterrements:	E/1	à	E/172

meubles qui se distribuent ordinairement dans les testaments
le fascicule 5 (période 1758-1771) donne plus de précision sur les noms de personnes et les intentions de messes dites *pour* le repos de l'âme d'un tel ou d'une telle, *par* un tel ou une telle, expressément *nommés*.

Si de fait nous sommes là devant une documentation rarissime, on le doit à l'initiative de Potier, qui a noté, avec une attention toute «médicale» pour ainsi dire, les dispositions du testament des disparus, fixant de la sorte les modalités de la recommandation de l'âme. Serait-ce là le cas d'un missionnaire hanté par le problème d'une nouvelle stratégie pastorale? Beaucoup d'autres ont mis leur zèle à visiter les malades et les mourants, ont prié pour les défunts et continué dans la mission une tradition plus qu'ancienne. Ce qui diffère ici, c'est le fait d'avoir constitué un certain dossier de cette «manière d'agir».

Dans les missions lointaines de l'Amérique du Nord, au milieu de nations difficiles à gagner à l'Évangile des Européens, les Robes Noires (nom des Jésuites en Nouvelle-France) avaient, depuis plus d'un siècle, établi des postes de mission, parfois à de grandes distances du centre. Celui du Détroit était fort éloigné de Québec et de Montréal. Sur place, il n'y avait habituellement qu'un autre missionnaire, le Récollet installé au Fort Pontchartrain, en face de la mission huronne de la Pointe de Montréal.

Comme partout ailleurs, le pasteur qui avait charge d'âmes assumait un grand nombre de responsabilités: célébrations à l'église, administration des sacraments, visite des malades et mourants, catéchismes, liturgies fréquentes, prières ou exercices spirituels personnels, correspondance, administration, voyages en hivernement, surveillance de la ferme, gérance des affaires de la mission, tenue des livres de compte et des registres. A cela s'ajoute une assez active surveillance des moeurs, au point que le missionnaire pouvait se considérer comme le gardien d'un certain ordre «moral», difficile à maintenir. Comment mesurer la ferveur de ces chrétientés plutôt fragiles? Malgré les limites de la documentation, le dossier Potier possède un caractère original.

Ce que nous abordons ici: c'est donc la tradition pastorale d'accompagnement des malades, mourants et défunts de la huronie durant une période de 25 ans (1746-1771). Pour ce qui est des missions huronnes en particulier, il faut recourir à des sources connues, telles que les *Relations des Jésuites* (1632-1672)[5].

Dans la tradition de la huronie, toute la parenté intervenait dans l'expression de la douleur associée à une séparation définitive. On doit inclure ici non seulement ceux de la même cabane, mais également, semble-t-il, ceux de la même bande, dont on note parfois, là où il est question de la structure sociale et des chefs, qu'ils sont «frères et soeurs au sens moral»[6].

---

[5] R.G. Thwaites, *Jesuite Relations and Allied Documents*, 73 vol. (Cleveland 1896-1901) 10, 264-77: «Des cérémonies qu'ils gardent et leur sépulture» (relation de Jean de Brébeuf).

[6] C'est le sens du mot *hontaXen*, ajouté au nom des chefs d'une même bande. Cf. St-Jérôme, ASJCF *ms. Potier, ms. huron 3: Elementa grammaticae huronicae* 153.

Si les traditions rituelles des Hurons concernant les morts ont déjà été observées par d'anciens missionnaires, tels que Sagard et Brébeuf[7], il y a lieu de signaler les efforts tentés plus tard pour maintenir et renforcer la foi chrétienne des convertis. Pour y réussir, les missionnaires observaient les coutumes des paroisses catholiques et françaises du territoire, visitaient malades et mourants et leur recommandaient de prévoir, dans leur testament, les intentions qu'ils se proposaient de formuler. A ce point de son itinéraire dans le monde des vivants, la famille chrétienne en venait à considerer le testament comme une manière de contrat, puisque les documents Potier indiquent les meubles et effets laissés aux héritiers, à qui il revenait de faire dire messes et prières pour les défunts.

Ces traditions concernent donc le passage dans l'au-delà, dont la face tangible fait surface dans les diverses formules huronnes insérées dans le registre des enterrements. Ces formules sont assez explicites. Elles prévoient les requêtes adressées au missionnaire pour qu'il offre prières et messes à telle ou telle intention, pour telle personne, récemment décédée, dans la famille ou la parenté. Le registre indique les catégories de meubles qui se distribuent dans les testaments. En principe, ils sont destinés aux héritiers de la famille. Il y a des formules pour relever de deuil. Également, des messes anniversaires rappelant le souvenir des défunts. Beaucoup de hurons et surtout de huronnes, nommés expressément, sollicitaient ces prières et messes. Potier en a rédigé une double liste: l'une pour la période 1746-1760, l'autre pour la période 1758-1771.

Rien de nouveau dans le fait de recommander les âmes, même fréquemment. Mais inscrire les noms de tant de personnes du village associées au témoignage de la sympathie permet d'être plus précis sur la sociologie de la ferveur. On doit supposer que toutes ces personnes, les indiennes surtout, étaient disposées, vu le nombre de fois où leur nom apparaît, à continuer la pratique de ces prières et messes pour leurs disparus.

Habituellement, les missionnaires laissent peu d'informations sur leur méthode pastorale. Toutefois, l'examen du registre des enterrements reflète certains usages mis en vigueur à l'époque. Dans leurs instructions, sermons et homélies, les curés et missionnaires devaient rappeler aux fidèles les prescriptions du *Rituel de Québec*, fort détaillées. Dans ses cahiers personnels, Potier en a lui-même rédigé des parties considérables[8], guides ou relais balisant le travail d'évangélisation.

On pourrait s'interroger sur le pourquoi d'une telle attention à l'endroit des familles éprouvées par la maladie ou la mort. En fait, les nations indiennes étaient constamment menacées. Faible espérance de vie, aggravée par le manque de soins en cas d'accidents ou en période de dangers soudains. Les missionnaires avaient donc souvent l'occasion de rappeler, de mois en mois,

[7] V. supra, n. 5.

[8] Cf. Québec, Archives du Séminaire de Québec, *ms. Potier 101* 99-128. Potier a terminé ces notes le 11 février 1749.

de semaine en semaine, le souvenir des disparus. Potier inscrivait leur nom et celui des personnes qui les recommandaient aux prières ou faisaient dire des messes à leur intention. A la suite de ces noms, le registre indique fréquemment les «meubles» ou effets (il s'agit d'une certaine quantité ou «lots») légués dans les testaments. C'est donc dire que le missionnaire avait visité les malades et les mourants, les avait exhortés à recevoir les derniers sacrements et même à faire leur testament.

Voyons ce que prescrit à ce sujet le *Rituel de Québec*. Il recommande expressément aux curés de visiter et assister les malades, de leur inspirer des sentiments de piété et de reconnaissance, de les exhorter à faire un testament «chrétien» et, en particulier, de penser aux pauvres, soit de la famille, soit de la paroisse. Le *Rituel* prévoit l'ordre à suivre pour administrer le sacrement de l'Extrême-Onction, pour la recommandation de l'âme et pour la sépulture. Les services pour les défunts auront lieu les 3e, 7e, 30e jour après le décès et aux anniversaires.

Les formules testamentaires ne se limitaient pas à la recommandation des disparus par les prières, messes ou services. Elles indiquent également le temps précis où l'on pouvait être relevé de deuil, i.e. «rétabli dans la paix», selon une formule qui marque la durée de l'épreuve intérieure. Ces notations montrent bien que le sentiment chrétien accompagne – en le sacralisant – le temps tourmenté de la solitude et de l'absence causés par le départ d'un être cher. Non seulement l'affliction atteint-elle la famille, mais semble rejoindre parfois «tout le village», indice montrant que la requête adressée au missionnaire exprime bien la confiance de la communauté des croyants. Malgré leur discrétion, les documents n'en expriment pas moins la conviction que l'intercession de l'Église réussira à pacifier les âmes.

Voyons ce que les «testaments» nous disent concernant les «meubles» ou effets laissés par les défunts. Parmi les plus souvents mentionnés, signalons les suivants: hache, ceinture, bales, souliers, couvertes, grains de porcelaine, chaudières, mitasses, pichous, jarretières, bas, chemises, chats (i.e. peaux de ratons laveurs), peaux (de castor, de chevreuil, d'ours), plats, couteaux, colliers, croix, pioches, vermillon, articles d'argent. Ces articles sont réunis en «lots» ou sont contenus dans des grands sacs. Évidemment, la transmission du patrimoine est ici associée étroitement à la mémoire des disparus.

Pour ce qui est de l'âge au décès, Potier nous laisse souvent dans l'imprécision. Disons que très peu de Hurons dépassaient l'âge de 50 ans et un grand nombre ne dépassait pas vingt ans. On ne manquera pas d'être frappé par la fréquence des noms de personnes sollicitant les suffrages en faveur des défunts. Il est vrai que très souvent, ce sont les mêmes personnes qui sollicitent prières ou messes. La fréquence des intentions recommandées était particulièrement forte dans les années 1759 1760 1768-1771.

Voici les diverses «formules pour la distribution d'un testament»[9], précédant les listes de noms:

---

[9] St-Jérôme, ASJCF *ms. Potier, Registre des Hurons*, fasc. 2 intitulé *Registre mortuaire &* 5-9 (Formules: pour annoncer un service, pour la distribution d'un testament, pour relever de deuil, meubles qui se distribuent aux testaments).

«je dirai une messe pour lui – ou pour elle – pour telle intention». Ou bien: «messe annuelle pour telle personne» (il s'agit donc d'un service anniversaire).
«il priera pour lui – ou pour elle – pour telle intention».

Ces formules, fréquemment renouvelées, à l'intention des parents disparus, ces périodes de deuil, dont on sera relevé une fois acquittées les obligations fixées par le testament, sont l'expression tangible de la forte tradition associée au culte des morts parmi les Hurons. Comme il est ici question de pastorale catholique traditionelle, les rites de passage – de l'ici-bas à l'au-delà – manifestent et expriment la sensibilité religieuse d'une collectivité fervente. On y peut noter, vu la fréquente mention de leur nom, le rôle prépondérant des femmes huronnes. Il est vrai que les Hurons eux-mêmes sont souvent absents du village, occupés à la chasse durant la période de l'hivernement ou à la guerre, de façon intermittente, comme à l'époque de la résistance du grand chef Pondiac, après 1760. Dans certaines périodes de dislocation, beaucoup de Hurons ont vacillé dans leur fidélité à la nation (v.g. lors de l'épisode de la rébellion de Nicolas Orontony, circa 1738-1750).

Même s'il nous manque nombre de documents sur les traditions pastorales de la mission, les rédactions de Potier, dans le cas des testaments, manifestent le soin qu'il prend de surveiller de près le dossier des intentions manifestées par les familles plongées dans l'affliction. Aller au devant des malades et agonisants, accompagner les âmes en instance de jugement à l'heure du dernier soupir sont des signes de la vigueur du pasteur, d'une vigilance toujours aux aguets, la chance renouvelée d'un investissement pastoral. A l'heure où ceux qu'on aime vont atteindre le crépuscule de leur existence, une lumière issue de la foi descend qui fortifie l'âme croyante.

Malgré leur état fragmentaire, ces documents n'en demeurent pas moins révélateurs d'une activité pastorale soutenue, qu'il faut intégrer aux autres pratiques de la mission: prédication à contenu doctrinal et moral, sermons de circonstance, catéchismes, instructions diverses, préceptes des rituels, mandements des évêques. A partir d'un arsenal presqu'entièrement disparu, retenons que les notes de Potier dans la section des enterrements sont étroitement associés à la prédication des fins dernières (agonie, mort, jugement, ciel, purgatoire et enfer).

Prières, cantiques et instructions (en langues diverses: huronne, latine ou française) concernent les malades, les affligés et les trépassés. Les testaments eux-mêmes, explicites sur les biens et effets laissés aux vivants, sont la réalité tangible et matérielle d'une mise en ordre des manières d'assurer le repos de l'âme. En fait, Potier a hérité des missionnaires précédents un répertoire de prières, cantiques et instructions[10], dont il a dressé la liste.

---

[10] St-Jérôme, ASJCF *ms. Potier, Gazettes* 193-98. Voici quelques titres: De exitu animae post mortem. Jesus judicans. Sur la mort ou du Miserere. Pro fidelibus defunctis. De extremo judicio. Instruction d'un infidèle moribond. Pour les malades et affligés. Le dies irae dies illa. Dialogue d'un damné. Nunc dimittis. Requiem aeternam. Canticum pro defunctis. Le libera.

Les vivants ont la responsabilité des prières et services pour un tel ou une telle, «qui nous ont quittés». Ces suffrages reculent la frontière de la douleur, dans la mesure ou ces «revenants» ont sollicité les suffrages des survivants. Pourquoi tant prier pour ces âmes? Sinon pour les sortir du feu purgatoire, de ce «troisième lieu» quasi infernal, dont parle Jacques Le Goff dans une subtile analyse des espaces réservés à l'immortalité[11].

Dans le cas des Amérindiens, il semble plus facile de démontrer la puissance évocatrice du feu, symbole relié à la sortie du temps glacé de la séparation ou de la mort, temps de la douleur, mais aussi, parfois, temps de la «mangeaille» et de la torture des prisonniers. Autour de ces victimes de prédilection, le feu est aussi «purgatoire» ou «infernal» que celui dont leur parle le missionnaire. Sa force magique est mobilisée à l'intérieur d'un système de justice propre à terrifier l'ennemi le plus serein.

Inscrit à l'intérieur du système d'évangélisation instauré par les missionnaires du temps, les solidarités communautaires s'exprimaient avec une vigueur accrue dans les périodes de deuil. On pourrait même parler d'une sorte de «rentabilité» des suffrages. Plus il y avait de prières et de messes, plus on pouvait faciliter le passage dans l'au-delà, lieu du «rafraîchissement» éternel.

Même s'il nous manque les témoignages des Hurons eux-mêmes sur la nature de leurs sentiments religieux, les documents laissés par Potier nous offrent une image rassurante du monde des morts et des survivants. Ce qui ne veut pas dire que Potier ait cherché à fixer la stratégie du passage dans l'au-delà! Toutefois, on doit reconnaître que, pour beaucoup d'âmes sollicitées par son zèle, il avait réussi à continuer et même à consolider l'oeuvre d'évangélisation amorcée par ses prédécesseurs.

---

[11] *La naissance du purgatoire* (Paris 1981; ch. I: «Le troisième lieu»). Sur le thème des fins dernières et de la mort, consulter Michel VOVELLE, *La mort en Occident de 1300 à nos jours* (Paris 1983).

SUMMARY

The Belgian Jesuit, Pierre Potier (1708-1781), was a missionary among the Hurons from 1744 to 1781. Among other things he has left a register of the mission in which there are texts showing the pastoral tradition for dealing with the sick, the dying, and the deceased of the Hurons. It contains certain formulas for announcing a service, for the distribution of a will, and for manifesting grief. It indicates the furniture which is to be distributed in the wills. The are also found the names of persons and the intentions of the Masses said for the repose of the soul of so and so by so and so, expressly named.

BIBLIOGRAPHICA

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

ARTE BARÓCCA IN POLONIA, LITUANIA E RUSSIA BIANCA

JERZY PASZENDA S.I. – JERZY KOWALCZYK – MARCIN FABIAŃSKI – Kraków.

Col suo nuovo volume sul sec. XVIII, il professore dell'Università di Varsavia M. Karpowicz ha completato quello che ormai si può definire il primo tentativo di una visione sintetica dell'intera arte barocca in Polonia[1].

La Polonia dei secoli XVII e XVIII era uno stato molto esteso, che includeva diverse nazionalità di varie tradizioni, cultura e religione. Subiva influssi artistici provenienti da diverse direzioni. L'influsso più forte era quello italiano, dovuto ai viaggi dei polacchi vescovi, magnati, studenti e al trasferimento di numerosi artisti, specie dalle regioni confinanti con la Svizzera. L'influsso dei Paesi Bassi e della Germania si propagava via mare attraverso Danzica e Königsberg, oppure via terra attraverso la Slesia. L'Oriente – soprattutto la Persia – influiva principalmente nell'ambito dell'arte applicata: vestiti, armamenti, ornamentazione. Nell'epoca barocca la società polacca era molto diversificata. Enormi le ricchezze dei magnati, che non di rado superano i possedimenti di principi regnanti in Occidente. È caratteristica per la Polonia l'esistenza di una numerosa piccola nobiltà. Le città, invece, sono deboli ed eccetto alcune impoveriscono sempre di più: la città più ricca era Danzica, che viveva delle esportazioni del grano e del legno. Varsavia al contrario, da quando è divenuta capitale, ha cambiato volto: accanto alla piccola città medievale sono sorti vasti sobborghi con numerosi palazzi residenziali di magnati.

Nel secolo XVII la Polonia era un paese ricco, la cui cultura primeggiava nell'Europa centrale, giacché i paesi vicini subivano le conseguenze della guerra dei 30 anni. Le guerre combattute tra il 1648 e il 1668 devastarono però terribilmente il paese. Sfuggì alla distruzione solo un'esigua percentuale di opere d'arte, sufficiente tuttavia per dare un'idea del precedente splendore. Del sec. XVIII si è conservato invece molto, nonostante le successive distruzioni: almeno l'80% di tutte le opere d'arte fino all'anno 1800 proviene dal sec. XVIII. Il resto appartiene ai 7 secoli precedenti. L'arte del periodo dei re sassoni è relativamente meno studiata.

L'autore tenta di ordinare il copioso materiale dividendolo in periodi e correnti artistiche. Evidentemente non può parlare di tutto, ma solo delle opere migliori o rappresentative di qualche tendenza. E proprio questa selezione è per noi importante poi-

[1] Mariusz KARPOWICZ, *Sztuka polska XVII wieku* [L'arte polacca del sec. XVII], Warszawa (Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe) 1975, ristampa 1983, 12°, 220 p.; *Sztuka polska XVIII wieku*, Warszawa 1985, 352 p.

ché mostra che ciò che v'era di meglio era dovuto ai gesuiti, e lo fa nel contesto dell'arte dell'intero paese.

Il libro si occupa solo del barocco, ma abbraccia tutto il barocco. Perciò è stato incluso anche l'ultimo ventennio del sec. XVI ed omesso invece il neoclassicismo, che iniziava in Polonia intorno al 1760, e tutta l'attenzione è stata rivolta al tardo barocco parallelamente presente. Occorre notare che il rococò polacco è l'ultimo in Europa e si sviluppa pienamente nel periodo in cui in Occidente già domina il neoclassicismo.

L'autore divide ogni secolo in tre periodi. Nel primo, che va dal 1580 fino al 1630, osserviano alcune correnti parallele: il primo barocco romano introdotto dai gesuiti e dal re Sigismondo III, la corrente olandese a Danzica e a Leopoli, e la corrente patria che dal congiungimento di diversi influssi esterni con la tradizione locale ha creato un'arte del tutto originale. La corrente romana è stata inaugurata dalle prime chiese dei gesuiti: a Nieśwież (1582), Lublin (1586), Kalisz (1588), che si rifanno alla chiesa romana del Gesù. Grazie a ciò la Polonia si è trovata all'avanguardia artistica mondiale. Il risultato più significativo di questa corrente è la chiesa dei gesuiti a Cracovia dedicata ai Santi Pietro e Paolo. Si tratta di una chiesa di fondazione regia, iniziata nel 1597 dagli architetti gesuiti Brizio e Bernardoni e finita da Giovanni Trevano che fu l'architetto a servizio del re. «Questo tempio eguaglia gli edifici romani e potrebbe essere d'ornamento a ogni capitale europea. La sua facciata è più leggera e più slanciata di quella del prototipo (il Gesù) e pur mostrando la somiglianza degli accenti ha però un dettaglio più sottile, distribuito con eccezionale gusto».

Nel secondo periodo, che va dal 1630 al 1670, l'arte polacca è divenuta più uniforme ed ha raggiunto un livello più elevato. Era una particolarità polacca l'ornare le volte con stucchi nonché l'uso comune del marmo nero per altari, monumenti sepolcrali, portali ed epitaffi abitualmente abbinato a sculture bianche. Questa architettura minore ha contribuito potentemente alla diffusione di nuove forme. L'autore non menziona particolarmente nessuna opera dei gesuiti appartenente a questo periodo. Le loro chiese sono state o distrutte o più tardi trasformate, e ciò che si è conservato, non appartiene certo all'avanguardia. Alla metà del secolo lo sviluppo dell'arte è stato bruscamente frenato dalle guerre.

Nel terzo periodo, dal 1670 al 1710, il barocco si è diffuso in provincia. Vi hanno contribuito anche i gesuiti attraverso le lezioni di architettura nelle loro scuole. Il barocco mostra due tendenze: l'arte dell'armonia e l'arte delle emozioni. La prima è rappresentata la Tylman van Gameren, il più eminente architetto europeo di questo periodo, la seconda dalla chiesa dei gesuiti a Poznań. «Essa utilizza le conquiste della corrente espressiva e patetica dell'architettura barocca di Roma». All'interno enormi colonne e pareti coperte di stucco imitante il marmo rosso con sopra sculture e ornamenti di stucco bianco integrati da dipinti e dorature. Unitamente alla chiesa di S. Anna a Cracovia (con stucchi di Baldassare Fontana), questa chiesa costituisce la più alta conquista del barocco in Polonia.

Nel campo della scultura l'autore menziona il monumento sepolcrale del vescovo A. Trzebicki nella chiesa gesuitica di Cracovia. Visto da lontano, dà un'impressione di ricchezza, di movimento, di straordinaria fantasia. Le bianche figure allegoriche e il busto del defunto sono situati sullo sfondo di un'architettura nera, così che producono l'illusione di una maggiore profondità.

I più eminenti pittori alla corte reale furono Jerzy Eleuter Siemiginowski e Jan Reisner. Ambedue erano membri dell'Accademia di S. Luca a Roma. Il terzo fu Martino Altomonte, un eccellente battaglista. Per alcuni anni dopo la morte del re Giovanni III dipinse soggetti religiosi, ma poi si trasferì a Vienna dove divenne il padre

della scuola austriaca di pittura. Uno dei suoi migliori quadri religiosi, la Madre Dolorosa, dipinto su ordinazione dei gesuiti nel 1699, si trova a Święta Lipka.

Molto bene si sviluppava l'artigianato artistico: oreficeria, fonditoria, arte del fabbro e dell'intaglio. Intorno al 1700 gli altari di legno raggiungono il vertice di ricchezza. Come esempio di una composizione più strutturata l'autore cita l'altare maggiore della chiesa dei gesuiti a Grodno. Non ha detto però che è stato eseguito nel 1736, e quindi nel periodo successivo.

Il primo decennio del sec. XVIII è segnato da guerre e dalla peste. Il paese si spopola; l'ambiente artistico della capitale ha cessato di esistere. Negli anni 1710-1740 erano attivi ambienti regionali. A Cracovia operava l'insigne architetto Kasper Bażanka, allievo dell'Accademia di S. Luca. Per la chiesa dei gesuiti a Cracovia ha eseguito due monumenti sepolcrali di nuovo tipo che univano il portale con il grande quadro e il ritratto del defunto nel medaglione sorretto dagli angeli. Si tratta di un'idea di Bernini per la prima volta applicata in Polonia. Lo stesso architetto ha fatto il progetto dei piedistalli per le statue dei 12 apostoli situate davanti alla chiesa. La serie delle figure è sistemata diagonalmente rispetto alla facciata e l'entrata non si trova sull'asse. Il progettista è riuscito a creare l'illusione di completa simmetria e di regolarità mettendo i piedistalli sulla pianta del rombo invece dell'abituale quadrato e a diversa distanza l'uno dall'altro.

Uno dei migliori scultori dell'ambiente di Cracovia fu un gesuita svevo, David Heel. Di sua mano sono figure di legno situate sotto il crocifisso gotico nella chiesa di S. Barbara a Cracovia nonchè 4 statue dei santi gesuiti sistemate sulla facciata della chiesa dei SS. Pietro e Paolo. Sarebbe invece sbagliata – secondo l'autore – l'attribuzione a questo artista delle 12 statue degli Apostoli.

A Poznań svolgeva la sua attività l'architetto Pompeo Ferrari, anche lui allievo dell'Accademia di S. Luca ed imitatore di Borromini specialmente nel formare le volte. Si suppone che egli abbia fatto il progetto dell'altare maggiore nella chiesa dei gesuiti a Poznań. In questo altare si trovano dei bianchi gruppi di figure sullo sfondo multicolore dell'architettura. Si tratta di un'idea attinta dall'altare di S. Ignazio nella chiesa del Gesù a Roma.

A partire dal 1720 si diffonde la moda di ornare gli interni delle chiese con policromie fatte con la tecnica detta fresco secco. La maggior parte di simili policromie sono state create dal francescano Adam Swach, che vi imitava la pittura dell'epoca precedente. Ha dipinto anche la chiesa dei gesuiti a Krasnystaw nel 1723 e le navate laterali di quella di Jarosław nel 1734. La volta della navata centrale vi è stata dipinta da Giuseppe Rossi che rappresentava la stessa corrente. Più innovatore degli altri era Maciej Jan Meier, la cui opera principale è la policromia della chiesa dei gesuiti a Święta Lipka del 1723. Lì ha applicato moderatamente la sistemazione panoramica delle figure (con le teste verso il centro) nonché, su scala maggiore, la quadratura. Ha dipinto sulla volta due piani fittizi e due cupole a imitazione di quelle di A. Pozzo.

Dopo questo tempo di passaggio segue il periodo (1740-1770) di liberazione dalle regole vincolanti e del trionfo della libera immaginazione. Questo è anche il periodo del rococò, i cui primi ornamenti troviamo nel 1735 nei progetti degli interni di J.A. Meissonier per il palazzo dei Czartoryski.

Nell'architettura sorgono correnti regionali di cui la più importante è il cosiddetto barocco di Vilna che dominava in tutta la Lituania e nella Russia Bianca. È un'architettura molto pittoresca, dolce, che sfrutta il gioco di luci e di ombre. Si usano in essa comunemente le pareti e cornicioni incurvati, fantasiose aperture di finestre e di frontespizi, torri campanarie slanciate a vari piani con profili diversificati in cui le co-

lonne hanno assunto il ruolo decorativo per sottolineare la sfilatura e il movimento delle pareti. Di chiese di questo tipo ce ne sono molte, e l'autore non ne fa l'elenco, menziona solo alcune delle migliori, tra cui la chiesa dei gesuiti dedicata a S. Giovanni a Vilna. Questa chiesa possiede una facciata ondeggiante a più colonne e con una siluette molto pittoresca; i suoi altari sono i primi monumenti della scuola di stuccatori di Vilna; colonne e cornicioni incurvati costituiscono una struttura di sfilatura che unisce nel presbiterio tre altari tra cui si vedono altri altari sullo sfondo; il tutto è coperto di stucco colorato che imita il marmo e completato da statue bianche lavorate tra l'altro da due fratelli gesuiti, Michał Schick e Jakub Grym. Le ricerche più recenti hanno portato alla scoperta anche degli stuccatori laici e non si sa chi fu l'autore del progetto.

La chiesa una volta dei gesuiti a Kobyłka, nei pressi di Varsavia, contiene nella navata dei pilastri sistemati diagonalmente, con basament sporgenti e con finestre ritagliate fantasiosamente. La chiesa dei gesuiti a Grudziądz costituisce l'unico esemplare conservato in Polonia di decorazioni in stile cinese (chinoiserie).

Con l'inizio di questo periodo (1740) coincide la fioritura della pittura parietale con quadratura e panorama. Allora furono ornate le chiese dei gesuiti a Kobyłka, Leopoli e Chojnice, e più tardi a Lublin (Józef Maier, 1757); dell'eminente pittore gesuita Andrzej Ahorn fu l'ornamentazione della chiesa a Piotrków nel 1741. Tra i pittori che dipingevano su tela eccelleva Szymon Czechowicz che aveva studiato a Roma; lasciò alcune centinaia di quadri per altari in tutte le regioni dell'esteso stato, uno di essi nella chiesa dei gesuiti a Poznań.

Nell'ultimo periodo che va dal 1770 al 1800 l'arte barocca continua ancora a svilupparsi parallelamente al neoclassicismo. I gesuiti però non ci sono più. Svolgeva la sua attività come architetto di provincia l'ex gesuita Józef Karsznicki.

Sulla grande chiesa gesuitica dei Santi Pietro e Paolo di Cracovia è uscita una breve, ma ricca monografia[2], stesa da A. Małkiewicz, professore all'Università Jagellonica di Cracovia, che già 20 anni or sono ha scritto sull'argomento (*Kościół SS. Piotra i Pawla w Krakowie – dzieje budowy i problem autorstwa* [La chiesa ... – storia della costruzione e il problema della paternità dell'opera]. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, 147, Prace z Historii Sztuki, zeszyt 5 [Kraków 1967] 43-86, ill. 30. – *Układ przestrzenny kościola Gesù w Rzymie. Problem genezy i oddzialywania* [La sistemazione dello spazio della chiesa del Gesù a Roma. I problemi della sua genesi e dell'influsso esercitato]. Ibid., 222, Prace ..., zeszyt 8 [Kraków 1970) 5-81, ill. 20).

Il libro è apparso nella collana «Skarbiec Polski» [Tesoro di Polonia] che presenta i più preziosi monumenti d'arte. Le esigenze della collana hanno imposto una composizione un po' atipica: 51 illustrazioni precedono 18 pagine di testo. Apre il volumetto una pianta della città, si danno le dimensioni della chiesa in scala 1:500 (pianta, sezioni, facciata), segue uno schema della sistemazione delle sculture sulla facciata e nell'abside. Successivamente 43 fotografie mostrano una veduta generale, facciata, cupola, dettagli dei lavori in pietra sulla facciata, le vedute dell'interno della navata e della cupola, portali, stucchi nell'abside e sulle volte delle cappelle.

Il testo riporta una breve storia dell'edificio e una sua descrizione e valutazione. La costruzione è stata iniziata da Giuseppe Brizio S.I. nel 1597; dal 1599 ha continuato fino alla sua morte nel 1605 Gian Maria Bernardoni S.I. La costruzione della cupo-

---

[2] Adam Małkiewicz, *Kościół świętych Piotra i Pawla w Krakowie*, Kraków (Wydawnictwo Literackie) 1985, 16⁰, 75 p.

la è stata rifinita dopo il rafforzamento dei pilastri dall'architetto regio Giovanni Trevano nel 1619. La consacrazione ebbe luogo nel 1635. Dopo l'incendio del 1719 l'architetto Kasper Bażanka ha progettato i piedistalli per le statue dei 12 apostoli davanti alla facciata (1722) e l'altare maggiore (1725). La composizione dello spazio si rifà alla chiesa romana del Gesù, ma le sue proporzioni sono più slanciate. Questa impressione è rafforzata dai pilastri della crociera che formano la quinta e dal profilo semiellittico della cupola. Quanto ai contenuti, specialmente dei suoi ornamenti scultori, il tempio unisce tre temi: la Chiesa di Roma (apostoli Pietro e Paolo), i santi gesuiti e infine il re fondatore – lo stemma reale, santi protettori del re e del regno – (cf. Jan Samek, *Ołtarz główy w kościele SS. Piotra i Pawła w Krakowie (Geneza koncepcji ikonograficznej)* [L'altar maggiore ...]. Zeszyty Naukowe cit., 1967, p. 87-116).

L'ideatore del progetto non è noto. L'autore crede che non sia stato Brizio, ma piuttosto l'architetto romano Giovanni De Rosis S.I. (cf. AHSI 44, 1975, p. 21 nota). Di conseguenza egli ha dovuto accettare l'opinione secondo cui Bernardoni ha cambiato le proporzioni alzando le mura. Ambedue le ipotesi sono discutibili e poggiano su fragili fondamenti. Non ci sono invece dubbi quanto ai cambiamenti introdotti da Trevano: pilastri con speroni (contrafforti) a sostegno della cupola, la forma della cupola, grandi finestre semicerchiali nelle cappelle e il progetto dettagliato della facciata.

Questa chiesa costituisce una novità nell'architettura polacca, che nel sec. XVI era ancora gotica, anche se era già noto il rinascimento e il manierismo portati da artisti italiani. Questa chiesa riallacciandosi ai migliori risultati dell'ambiente romano introduce per la prima volta in Polonia lo stile monumentale e severo della controriforma. Essa è da annoverare tra le migliori opere dell'architettura polacca; il suo livello artistico eguaglia gli edifici dello stesso periodo nei principali centri europei.

Nella popolare collana «I monumenti della provincia di Piotrków» è uscita un'ampia monografia della chiesa dei gesuiti a Piotrków, che ha le caratteristiche di una seria ricerca scientifica, anche se è senza note[3].

Nel primo dei 5 capitoli si danno le vicende dell'istituto di Piotrków. I gesuiti vi si stabilirono nel 1677 e il collegio fu eretto nel 1716. Dopo la soppressione della Compagnia il complesso venne rilevato dalla Commissione dell'Educazione Nazionale e nel 1781 affidato ai piaristi, ai quali la scuola fu tolta nel 1833 (dal 1813 Piotrków apparteneva alla Russia) e nel 1864 anche l'edificio. Negli anni 1918-1927 vi ritornarono i gesuiti, che vi stanno di nuovo dal 1945.

Il cap. 2 racconta la storia della costruzione. Nel 1682 i gesuiti comprano alcune case dove vi si stabiliscono. Segue la costruzione di una cappella. Nel 1695 fu messa la prima pietra per la chiesa, la cui costruzione però iniziò soltanto alcuni anni dopo. L'autore avanza l'ipotesi che il progetto e la supervisione dei lavori siano stati affidati a Jan Ignacy Delamars S.I. che vi era predicatore nel 1700-1701 e che nel 1697 aveva progettato la chiesa di Krasnystaw. La chiesa di S. Francesco Saverio, finita nel 1727, ebbe una facciata senza torri campanarie (ciò risulta dalle ricerche architettoniche fatte dall'autore ma non documentate nella pubblicazione). Esse vennero aggiunte poi dopo l'incendio del 1731; l'autore crede che furono finite o nel 1733 – apertura della chiesa rinnovata – o al più tardi nel 1740 – montaggio dell'orologio sulla torre –. Dal 1759 era in costruzione il nuovo edificio per il collegio finito poi dai piaristi nel 1786.

[3] Kazimierz Głowacki, *Kościół Sw. Franciszka Ksawerego i kolegium jezuickie w Piotrkowie Trybunalskim,* Piotrków (Muzeum Okręgowe) 1982, 16⁰, 356 p.

L'autore descrive quindi la storia successiva del complesso – incendi, devastazioni, ricostruzioni e rinnovazioni fino agli ultimi tempi.

Il terzo capitolo si occupa della stuccatura e della policromia. Subito dopo la costruzione della chiesa furono addobbati con stucchi di alta classe la volta, i fregi e i capitelli. Nel 1727 il francescano Adam Swach aggiunse dei dipinti. In seguito all'incendio del 1731 venne tolta una parte degli stucchi, e i dipinti furono coperti d'intonaco. Al loro posto nel 1741 dipinse nuovi quadri dello stesso contenuto Andrzej Ahorn S.I., che inoltre sulla parete del presbiterio collocò una perfetta architettura prospettica. L'autore descrive i contenuti delle singole pitture e la storia delle seguenti rinnovazioni e ripitture. Durante l'ultimo restauro del 1975 è stata tolta una parte dei dipinti di Ahorn per scoprire quelli di Swach. Si è visto che la policromia più vecchia è di valore inferiore.

Il cap. 4 parla dell'arredamento della chiesa. Vi si elencano falegnami ed intagliatori gesuiti. Si annota anche l'arredamento trasferito qui dalla chiesa dei piaristi (pulpito e alcuni altari).

Nel cap. 5 intitolato «Valori storici ed artistici» l'autore cerca analogie e modelli. Egli paragona l'architettura di questa chiesa a quella di Krasnystaw. Per il portale della chiesa e per la facciata del nuovo collegio trova analogie nell'architettura della Slesia, principalmente di Nysa. Fa diverse congetture per quanto riguarda la paternità del progetto della chiesa, delle torri e degli altari. Concludendo l'autore definisce il livello culturale dei gesuiti del tempo come «eccezionalmente alto» e parla della sua «inconsueta vastità». L'esempio ne è per l'autore la chiesa di Piotrków, dove «tutti i lavori più importanti, a cominciare dalla fase di progetto architettonico e finendo all'ornamento degli interni, erano svolti prevalentemente dagli stessi gesuiti».

Nella nota bibliografica, che dovrebbe sopperire alla mancanza di note, l'autore elenca innanzi tutto il materiale d'archivio dei gesuiti. Non vi ha attinto però direttamente, ma attraverso le pubblicazioni. Ha invece esaminato personalmente molti documenti del periodo successivo, specie riguardanti i lavori di restauro.

In un altro annesso descrive i piani e le vedute del complesso in ordine cronologico. Segue l'elenco delle illustrazioni con spiegazioni nonché l'indice di persone e di località corredato da informazioni biografiche. Conclude il tutto un riassunto in francese (p. 351-54).

Il libro costituisce un ottimo compendio d'informazioni sulla storia del complesso architettonico, sulla sua costruzione, restauri, devastazioni e lavori di conservazione. Il valore della pubblicazione è elevato, anche grazie alle numerose – 150 – e ben scelte fotografie, la cui qualità tecnica lascia però a desiderare. È in preparazione una seconda edizione corretta e completata da informazioni provenienti dall'ARSI.

Sui progetti della chiesa e del collegio dei gesuiti a Sambor ha scritto nel 1984 J.T. Frazik, professore del Politecnico di Cracovia, originario di Sambor[4]. Questa città, una volta facente parte della provincia di Przemyśl, e oggi dentro i confini dell'Unione Sovietica, è praticamente sconosciuta. Tanto più preziosa è ogni pubblicazione che la riguarda, soprattutto se porta nuovo materiale d'archivio. In questo caso si tratta di materiale molto importante: dall'Archivio di Stato a Cracovia proviene il progetto

---

[4] Józef Tomasz FRAZIK, *Osiemnastowieczne projekty architektoniczne kościoła, kolegium i szkoły jezuitów w Samborze* [Progetti architettonici settecenteschi della chiesa, del collegio e della scuola dei gesuiti a Sambor]. Teka Komisji Urbanistyki i Architektury 18 (1984) 227-37; riassunto in inglese e in russo.

dell'intero complesso; dalla Biblioteca dell'Università di Leopoli vengono 4 disegni riguardanti la chiesa e un progetto della scuola. Questi documenti appartengono al sec. XVIII. L'autore ha attinto le informazioni riguardanti la storia dei lavori di costruzione da manoscritti ugualmente importanti, come la «Historia Residentiae Samboriensis 1661-1773» dell'archivio dei gesuiti a Cracovia, utilizzata finora solo da Załęski, il «Liber Resignationum 1706-1747», e il «Liber Contractuum 1751-1773» provenienti dalla Biblioteca dell'Accademia Polacca delle Scienze a Cracovia, finora inutilizzati.

I gesuiti, fatti venire a Sambor nel 1698 da Martino Chomętowski, comprarono alcuni appezzamenti di terreno nella parte meridionale della città e vi costruirono una residenza temporanea. Nel 1707 Stanislao Chomętowski, figlio del fondatore, fece venire da Varsavia l'architetto Bellotti (il nome non è stato annotato e perciò è impossibile dire di quale dei tre architetti con questo cognome si tratta). Questi disegnò il progetto della chiesa e del collegio; di esso fu inviata copia a Roma. La prima pietra venne posta nel 1709. Si costruiva a poco alla volta e così nel 1715 fu inaugurata la navata laterale della chiesa. Successivamente si cominciò a mettere le fondamenta dall'altra parte; ma alcuni anni dopo risultò che sotto si trovavano vecchie cantine e canali, cosicché bisognò disfare tutto; le nuove fondamenta furono poste nel 1721. La chiesa fu consacrata nel 1753 anche se le torri non erano ancora terminate. Il nuovo collegio era in costruzione a partire dal 1741, e nel 1773 i lavori non erano ancora del tutto finiti. Nella cronaca fu annotato, che il progetto rimandato da Roma nòn teneva conto dell'appezzamento, onde un'ala del quadrilatero sarebbe sorta sul terreno del vicino, che non aveva alcuna intenzione di venderlo. Perciò bisognò cambiare la disposizione degli edifici e far costruire l'edificio delle scuole dall'altro lato della chiesa; esso cominciò nel 1756.

Come di solito avviene, i progetti menzionati nella storia si sono persi e se ne sono conservati invece degli altri. Il progetto della facciata della chiesa con due torri è segnato: JIDSJ Sokolovii 1708, il che significa Jan Ignacy Delamars S.I., noto da altri progetti (cf. *Słownik Jezuitów Artystów,* Kraków 1972). La divisione della facciata corrisponde al disegno contenuto nel progetto dell'intero complesso conservato all'Archivio di Stato di Cracovia. Questa pianta contiene le spiegazioni particolareggiate degli interni, ma non porta né la data né la firma. Non si sa dunque se si tratta del progetto di Delamars, di Bellotti o di quello mandato da Roma. È certo soltanto, che non è stato realizzato. Altri progetti corrispondono alle mura oggi esistenti. Due disegni – la sezione trasversale e quella longitudinale – portano la firma dell'architetto Paweł Giżycki S.I. 1725 insieme alle spiegazioni di sua mano. Poiché in quest'anno le fondamenta della chiesa erano già poste e le mura cresciute in alto almeno da un lato, Giżycki non può essere l'ideatore dell'intero progetto: egli poté introdurre soltanto certe correzioni durante la costruzione. La pianta conservata della chiesa, fondamentalmente concordante con le sezioni, è segnata con le lettere iniziali LK oppure IKSJ senza alcuna data. Non può trattarsi di Józef Karsznicki, poiché questi nacque nel 1719 e i suoi studi di matematica li concluse nel 1745 quando la chiesa era già arrivata al tetto. Karsznicki ha firmato invece l'ultimo disegno, cioè il progetto della scuola contenente il tracciato e tre facciate esteriori, progetto fatto nel 1756 e immediatamente realizzato.

Sono stati annessi all'articolo lo schizzo della situazione coeva tracciato dal parroco del luogo nella lettera al p. Załęski del 1874, e una fotografia della facciata del 1960.

L'autore si è limitato alla presentazione dei progetti sconosciuti «rimandando la descrizione particoleggiata e l'analisi dei lavori e dell'architettura della chiesa ad un'altra occasione».

Ancora anni fa un professore dell'Universitá di Varsavia ha intrapreso il primo tentativo di presentare sistematicamente l'influsso esercitato da Andrea Pozzo sull'arte polacca[5].

L'Italia da molto tempo aveva un influsso decisivo sull'arte polacca. È vero che dalla fine del seicento nell'arte residenziale si sono imposti i modelli francesi ma nell'arte sacra si continuò ad imitare gli italiani. Come modelli fungevano anzitutto Guarino Guarini e Andrea Pozzo. La *Perspectiva pictorum et architectorum* (vol. I, 1693; vol. II, 1700; riedizioni) di questo fu nota in Polonia e venne utilizzata: se ne conservano anche oggi ca 40 copie, ma ce n'erano molte di più; essa si trovava nelle biblioteche dei conventi e dei magnati nonché in possesso degli artisti. Non tutti i disegni del Pozzo esercitarono un influsso ugualmente forte: non si imitarono i progetti di architettura sacra monumentale, bensì l'architettura minore, soprattutto portali, altari, e, nella pittura, le composizioni di volte. Inoltre i viaggiatori polacchi e gli artisti osservavano le realizzazioni del Pozzo a Roma, le descrivevano, misuravano e disegnavano.

L'autore ha scelto le opere polacche che si collegano con concreti disegni nel trattato di Pozzo. Gli altari vennero imitati in Polonia tra il 1710 e il 1740, nel tardo barocco quindi, ma prima del rococò. Chi per primo introdusse le idee del Pozzo fu Kasper Bażanka, un allievo dell'Accademia di S. Luca, nella chiesa delle suore norbertine a Imbramowice (1711-1718); qui l'altare maggiore ricorda molto quello della chiesa di S. Ignazio a Roma (*Perspectiva* II, disegno 81), solo che il dipinto è visibile attraverso la finestra nell'altare, come nel disegno II, 73 e nella chiesa dei gesuiti a Vienna. L'altare di S. Ignazio nella chiesa del Gesù fu imitato a Wrocław (Ch. Tausch S.I. 1722-1724), a Gostyń (1723-1726), a Siemiatycze (1729), a Ląd (1730), a Chełmża (1744). Sul modello dell'altare di S. Luigi nella chiesa di S. Ignazio sono stati costruiti dopo il 1735 due altari laterali nella chiesa dei gesuiti a Poznań. Le colonne tortili vennero applicate dai gesuiti a Piotrków e Krasnystaw. Una variante del progetto di questo altare (disegno II, 65) è stata ripetuta con piccoli cambiamenti dai cistercensi a Jędrzejów (1738).

Il pittore francescano Adam Swach intorno al 1730 dipinse sulle pareti della chiesa costruita in legno a Wełna due altari illusori: uno modellato sul disegno di Pozzo II, 67 e l'altro sull'altare di S. Ignazio nella chiesa del Gesù. Dagli scolopi a Cracovia Franciszek Eckstein ha dipinto sulla parete (1727 oppure 1736) un altare maggiore illusorio come a sé stante sullo sfondo di un interno profondo: l'idea l'ha presa dal disegno di Pozzo II, 69, anche se l'altare ha forme un po' diverse. Dagli archivi si sa che altari illusori – come soluzione temporanea – dipinse Jakub Bretzer a Słuck (1717).

L'ornamentazione delle volte con quadrature era di moda in Polonia negli anni 1720-1780. Tra i molti dipinti l'autore sceglie due temi: la composizione della volta oblunga e la cupola.

L'affresco sulla volta di S. Ignazio a Roma è stato imitato dall'Eckstein nella già menzionata chiesa degli scolopi di Cracovia. Egli ha riprodotto abbastanza fedelmente la composizione architettonica e sul suo sfondo ha creato altre scene figurative. A Wełna A. Swach ha applicato il modello di Pozzo I, 89 ed ha aggiunto delle mensole al prospetto dal disegno II, 106. La composizione della volta dal disegno II, 59 è stata sfruttata in Brzeg (Jan Kuben S.I., 1745; una copia del trattato con la firma di Kuben

[5] Jerzy KOWALCZYK, *Andrea Pozzo a późny barok w Polsce*. Cz. 1: *Traktat i ołtarze*. Cz.2: *Freski sklepienne* [Andrea Pozzo e il tardo barocco in Polonia. Parte 1: Trattato e altari. Parte 2: Affreschi di volta]. Biuletyn Historii Sztuki 38 (1975) 162-178, 335-350. Resumé.

si trova ora all'Università di Poznań), a Łosiów presso Brzeg (1740) e a Łęczyca intorno al 1765-1770.

Qui vennero pure dipinte due cupole ottagonali secondo il disegno I, 92. A Jędrzejów Andrzej Radwański dipinse nel 1735 una cupola sulla pianta del quadrifoglio, dove ha unito elementi dal disegno II, 53 e II, 54. Una cupola semplice vista da sotto in su è stata dipinta da Franciszek Haeflich nel 1742 nella chiesa dei gesuiti a Chojnice. Più frequentemente è stata imitata la cupola a cerchio in veduta trasversale dal disegno II, 53. È stato Maciej Maier che l'ha dipinta per la prima volta nella chiesa dei gesuiti a Święta Lipka nel 1723, ma l'ha posata su nuvole. Un'altra simile si trova a Krzeszów (J.W. Neunhertz 1733-1735) ed a Henryków. L'ultima è stata dipinta da Stanisław Stroiński nel 1777 nella chiesa dei domenicani a Tarnopol.

Qui sono stati menzionati solo alcuni esempi di un'imitazione immediata dei modelli. I principi dell'arte di Pozzo vennero applicati in Polonia lungo tutto il Settecento.

Il più recente libro sulle chiese della Slesia del '700 si prefigge lo scopo di far vedere le trasformazioni formali nell'architettura. Si occupa perciò delle chiese sotto l'aspetto tipologico e non cronologico[6].

Al periodo della fioritura dell'architettura in Slesia alla fine del 600 succede con l'inizio del 700 una stagnazione, causata dalle guerre (per la successione spagnola, l'insurrezione ungherese, la marcia degli svedesi attraverso la Slesia). Negli anni 1715-1740 si verifica un altro periodo dello sviluppo dell'architettura sacrale. Gli ordini religiosi, come cistercensi, benedettini e gesuiti, costruiscono grandi chiese. In questo periodo si diffondono le forme dinamiche del tardo barocco.

L'annessione della Slesia alla Prussia nel 1740 e le prolungate guerre che ne seguirono limitarono l'attività di costruzione. Comincia un lento declino del barocco, che durerà fino alla fine del secolo. Il governo prussiano e i protestanti favoriscono il classicismo. Dopo il 1760, a causa della politica anticattolica del governo, si costruiscono soltanto delle chiese piccole.

Invece degli influssi italiani immediati, nel '700 si osservano influssi cechi, moravi ed austriaci. Questi paesi hanno sviluppato un barocco molto dinamico, proveniente da Guarino Guarini. La Slesia non ha però assunto tutto. Si evitano i progetti di volte straordinarie e complicate, le facciate ricurve e le torri sistemate trasversalmente. Si usano i progetti tradizionali a una navata con cappelle laterali, e facciate a una o due torri. La dinamica si manifesta all'interno, e solo eccezionalmente all'esterno.

L'autore distingue alcuni tipi di sistemazione dello spazio e alcuni tipi di facciate. Quasi tutte le grandi chiese appartengono al tipo di chiesa, più diffuso già nel precedente secolo, a una navata con cappelle laterali e i matronei (le cosiddette Wandpfeilerhalle mit Emporen). Nell'ambito di questo tipo spicca un gruppo di sei chiese con un interno dinamicamente formato, che si rifà alla chiesa dei gesuiti di S. Nicola a Praga in Malá Strana. Cronologicamente prima in questo gruppo è la chiesa dei gesuiti a Legnica (1714-1720). Alla composizione tipica ha aggiunto forme dinamiche; presso ogni pilone si trovano due pilastri sistemati trasversalmente (Pfeiler mit schräggestellten Pilastern), i parapetti dei matronei sono ondeggianti, le travature sui

---

[6] Jan WRABEC, *Barokowe kościoły na Śląsku w XVIII w.* Systematyka typologiczna [Le chiese barocche in Slesia nel sec. XVIII. Sistematizzazione tipologica], Wrocław (Ossolineum) 1986, 210 p., 208 ill. Una rassegna cronologica è stata offerta da K. KALINOWSKI, *Architektura doby baroku na Śląsku* [L'architettura dell'epoca barocca in Slesia] Warszawa 1977; cf. AHSI 47 (1978) p. 385.

pilastri sono spezzate molte volte. La volta primitiva, la cui forma era adattata alla direzione dei pilastri, caduta nel 1744 è stata ricostruita in forma più semplice. In tutto l'interno non c'è una parete dritta, poiché anche le piante delle cappelle sono delineate da linee ricurve. Le pareti esteriori però sono dritte; solo la facciata è dinamicamente ricurva: nella parte centrale è convessa e ai lati concava. Altre chiese di questo gruppo sono formate similmente: hanno pilastri sistemati trasversalmente e i parapetti dei matronei ricurvi. Però l'uso di volte a vela (böhmische Kappe) indipendenti dalla forma dei sostegni le distingue dalle chiese ceche di questo tipo. L'autore sottolinea il fatto, che le prime chiese di questo gruppo (a Praga, Olomouc e Legnica) sono state progettate su richiesta dei gesuiti, anche se gli autori dei progetti sono sconosciuti (finora si riteneva che l'autore della chiesa di S. Nicola a Praga fosse Christoph Diezenhofer; ora i ricercatori cechi mettono in questione questa attribuzione).

La chiesa dei gesuiti a Brzeg (1734-1740) appartiene al gruppo tradizionale nell'ambito di questo tipo. Ha dei pilastri sistemati direttamente e le pareti diritte, solo i coretti sono ricurvi. Si notano qui gli influssi austriaci attraverso la chiesa dei gesuiti di Wrocław. Gli affreschi delle volte a Brzeg sono di Jan Kuben S.I. L'altare maggiore dipinto su una parete piatta imita quello dei gesuiti a Wrocław, opera di Christoph Tausch S.I.

Altri tipi di chiese non erano in uso presso i gesuiti. Soltanto la pianta ellittica, utilizzata nelle cappelle, è rappresentata da una chiesetta della missione dei gesuiti a Twardocice presso Złotoryja (Harpersdorf bei Goldberg, 1732-1740). L'interno ovale con la cupola è nascosto in un blocco poligonale. L'incorniciatura della nicchia dell'altare è modellata sul disegno II, 73 di A. Pozzo. La chiesa più grande in questo gruppo è quella di Wambierzyce (Albendorf, 1715-1720), tenuta dai gesuiti solo a partire dal 1945. La sua navata ha la forma di un ottagono dilungato e il presbiterio fondato sulla pianta di un'ellisse trasversale.

Un'altra opera importante concernente la Slesia è da presentare: quella sulla scultura barocca, che K. Kalinowski, professore all'Università di Poznań, ha affiancato alla precedente del 1978 sull'architettura (cf. AHSI 47, 1978, p. 385-87)[7].

La Slesia nel medio evo fece parte del Regno di Polonia; in seguito però si divise in molti piccoli principati, e nel XIV secolo fu sottomessa alla Boemia; quindi, insieme con questa, venne incorporata nella monarchia degli Asburgo. Nel 1741 passò alla Prussia. Uniformandosi alla situazione politica, i gesuiti della Slesia appartennero alla provincia di Boemia, formando poi una provincia a parte, avvenuto il passaggio sotto la Prussia. Nell'epoca del barocco la Slesia non appartenne dunque alla regione artistica polacca, e pertanto i libri che trattano del barocco in Polonia non la prendono in considerazione. Sicché occorre trattarla separatamente. Però – come sottolinea l'autore – essa non costituiva una regione artistica propria, bensì rientrava nella grande area formata dai paesi della monarchia austriaca. Sia gli artisti che i modelli formali venivano dalla Boemia, dalla Moravia e da Vienna. L'influsso più forte l'ebbe il centro di Praga.

Questo libro è un primo tentativo di trattare la scultura barocca nel suo insieme. Per chiarezza d'esposizione l'autore l'ha diviso in tre periodi, e ha raggruppato gli esponenti di cui tratta attorno alle principali officine.

Le distruzioni della guerra dei Trent'anni frenarono per un lungo periodo l'attività artistica; nel frattempo morirono i vecchi scultori che avevano lavorato nello stile

---

[7] Konstanty KALINOWSKI, *Rzeźba barokowa na Śląsku* [La scultura barocca nella Slesia] Warszawa (PWN) 1986, 370 p., 376 fotogr., a colori 8. Riassunto in tedesco.

del rinascimento e del manierismo. In loro luogo vennero artisti stranieri, che portarono il barocco, nella versione italo-boema, e introdussero nuovi tipi di altari, di sepolcri e di ornamentazioni. Le costruzioni più cospicue iniziarono verso il 1670, a opera di solito di vescovi, capitoli, grandi ordini religiosi. Le maggiori officine sviluppano la loro attività non nelle grandi città, ma nelle grandi abbazie dei cistercensi: Lubiąż, Krzeszów, Henryków. Quanto alle chiese dei gesuiti l'autore nota, in questo periodo, due opere di valore.

La prima è il Mausoleo dei Piasti a Legnica (chiesa passata alla Compagnia nel 1699), che è un'opera singolare a scala europea. La dinastia dei Piasti, che dominò nella Polonia del medio evo, si diramò molto, ma dal secolo XIV cominciò a spegnersi rapidamente. La linea regia si estinse nel 1370; più a lungo durò quella slesiana, il cui ultimo rappresentante morì in giovane età nel 1675. Sua madre, di confessione calvinista, gli eresse un mausoleo nella chiesa gotica di S. Giovanni, e per decorarlo fece venire da Vienna uno scultore cattolico, Mathias Rauchmiller. Questi eseguì (1677-1679) le quattro figure in piedi degli ultimi rappresentanti della dinastia, disposti presso i pilastri all'interno della rotonda. Il programma idologico era completato da dipinti storici sulle pareti e dai sarcofaghi dei principi nelle nicchie.

L'altare maggiore della chiesa gesuitica di Nysa (1691) è l'altra opera di valore segnalata dal K.; esso è un primo esempio del *retabulum* disposto in due parti: una mensa libera, forse con un gruppo di apostoli (non conservato), e il gruppo scultorio dell'Assunzione di Maria. Lo scultore non è conosciuto; secondo l'autore l'ideazione dovette venire dai gesuiti.

Nella prima metà del XVIII secolo l'attività in campo artistico va crescendo: si allarga la rosa dei mandanti, sono all'opera molti artisti di valore; perdono importanza le antiche officine delle case religiose, e sorgono nuove officine nelle città, che lavorano per i vari ordini religiosi e per le chiese delle diverse confessioni. Il marmorario J.A. Karinger organizzò a Wrocław (Breslavia) una grande cooperativa – che era in relazione con importanti scultori – dove lavoravano molti artigiani e pittori, i quali realizzavano le grosse richieste provenienti dalle diverse città della Slesia e della Polonia, compresa Częstochowa (l'altare maggiore a Jasna Góra). In quest'epoca la decorazione dell'interno delle chiese costituisce un tutt'uno, eseguito da un gruppo di artisti secondo un progetto unico.

Il gesuita Christoph Tausch progettò le decorazioni dell'interno di due chiese gesuitiche: chiesa nuova a Wrocław (1724-1736) e chiesa gotica a Kłodzko (1727-1729), come pure del monumento a S. Giovanni Nepomuceno presso la chiesa di Santa Croce a Wrocław (1730-1732), decorazioni effettuate poi dagli artisti dell'officina di Karinger. Inoltre per i gesuiti lavoravano pure altri. Johann Albrecht Siegwitz, un protestante tedesco, scolpì le figure principali per le chiese di Wrocław e di Kłodzko, e anche le statue di pietra sul portico dell'università gesuitica a Wrocław; Franz Josef Mangoldt, un cattolico di Baviera, oltre i bassorilievi nella chiesa di Wrocław, modellò le 16 figure di stucco nell'Aula Leopoldina dell'università. I lavori di pietra nella chiesa e nell'università di Wrocław e anche i portali del collegio di Głogów si devono invece all'officina di Karinger. Gli artisti appartenenti a questa officina, come quasi tutti quelli della Slesia, si erano formati a Praga, ed hanno continuato la direzione italianizzante del centro boemo.

Una tendenza differente è rappresentata dalla chiesa gotica di Świdnica, che negli anni 1690-1735 ricevette una decorazione dell'interno barocca: altari, ambone, l'organo, la policromia. A dirigere i lavori negli anni 1692-1729 fu un gesuita, Johann Riedel, che, nato in Moravia ed educato nella Boemia, percorse la strada dell'apprendistato in Francia (Lione e Parigi). L'influsso della Francia è visibile nelle sue opere.

Raramente si può incontrare una decorazione delle scale come quella del collegio di Legnica. Le statue delle nicchie e i bassorilievi sulle pareti li hanno fatti artisti sconosciuti intorno all'anno 1720.

Nella seconda metà del sec. XVIII i cattolici perdono la loro posizione sociale ed economica privilegiata, e le distruzioni della guerra frenano l'attività artistica. Gli scultori muoiono oppure vanno in Polonia. Berlino forniva soltanto modelli architettonici e quelli per gli stuccatori che decoravano gli interni dei palazzi nello stile del rococò prussiano. In questo periodo non si parla più di gesuiti.

Nell'ultima parte del libro, nel capitolo «La scultura al servizio della dinastia e della politica», il K. ha descritto il programma ideologico dell'Aula dell'università di Wrocław, e nel capitolo «La scultura al servizio della chiesa cattolica» quello della decorazione della chiesa di Świdnica.

* * *

Mentre nel 1985 appariva la terza edizione – con solo qualche cambiamento grafico e più numerose illustrazioni – del manuale di storia dell'architettura nella Russia Bianca di cui si è già data notizia in AHSI (53 [1984] 515), sono stati pubblicati studi illustranti in particolare l'architettura della capitale attuale della odierna repubblica di Russia Bianca, Minsk.

Cominciamo da un volume generale[8], in quanto la sua prima parte descrive come si sia venuta a formare la città, presupposto per spiegare la posizione che vi vennero a occupare a suo tempo i gesuiti. All'inizio del XII secolo esisteva un castello nella pianura lungo il fiume Svisloč : era una piazza ovale, circondata da un vallo di legno e di terra; all'interno le case erano di legno; in mattoni era soltanto la chiesa greca, della quale sono rimaste le fondamenta. A nord del castello si trovano delle impervie paludi, sicché lo sviluppo avvenne a sud, con un villaggio accentrato attorno alla sua piazza del mercato,e percorso da strade a struttura radiale. Ma anche a est e a ovest sorsero due zone periferiche. Nel sec. XVI si creò sul colle al sud una nuova piazza per il mercato, di 200 x 140m. A poco alla volta al centro fu costruito il palazzo del municipio e all'intorno le case religiose con relative chiese; sono le più antiche costruzioni di mattoni esistenti. A est c'erano gli edifici dei francescani conventuali e clarisse, dei basiliani uniti e basiliane, e dei domenicani; un po' verso sud, fuori la piazza del mercato, si stabilirono i francescani osservanti e le benedettine. Ultimi, a metà del sec. XVII, vennero i gesuiti, stabilendosi al centro della parte occidentale della piazza del mercato. Mentre fino alla fine del sec. XVIII le abitazioni dei cittadini furono di legno, la piazza del mercato ebbe edifici di mattoni già nel XVII secolo, sicché è architettonicamente la parte più preziosa della città, incorporata alla Russia nel 1793. Nel sec. XIX conobbe un forte sviluppo soprattutto in direzione sud (oggi conta un milione e mezzo di abitanti). La presentazione dei monumenti delle tre regioni (città superiore, antica periferia, centro nuovo) che il libro poi contiene nelle parti successive, comincia dal collegio dei gesuiti, con una breve storia della costruzione e con le illustrazioni (le vecchie fotografie), le piante e il disegno della facciata.

---

[8] T.I. ČERNIAVSKAJA, E.J. PETROSOVA, *Pamiatniki architektury Minska XVII – načala XX v.* Minsk (Ed. «Nauka i Technika») 1984, p. 150; in lingua russa.

Soltanto del complesso degli edifici dei gesuiti si era occupato nel 1980 V. Denisov in un articolo del trimestrale pubblicato dall'Associazione per la cura dei Monumenti[9], esponendo storia della costruzione e avvenimenti successivi fino al nostro tempo, con aggiunta la litografia di B. Lauvergne dell'anno 1840. Di tutti invece i monumenti che cingono la piazza del mercato superiore (ora Piazza della Libertà) scrisse due anni dopo in un opuscolo, che ha avuto ora una nuova edizione notevolmente ampliata[10]. In questa edizione la storia della costruzione del complesso gesuitico è stata completata con le informazioni prese dall'ARSI.

I gesuiti giunsero a Minsk a metà del xvii secolo e posero la loro sede in un edificio d'angolo della piazza del mercato. Una descrizione di questo edificio dell'anno 1654 conservata fino ad oggi ci dà l'idea della residenza di un ricco cittadino: una casa di mattoni a un piano, coperta con assicelle, con costruzioni di legno nel cortile. P.A. Tołstoj, scalco dello zar Pietro I, nel suo diario di viaggio scritto alla fine del secolo, menziona una chiesetta di mattoni dei gesuiti. Nel 1699 essi costruirono una scuola e nel 1700 cominciarono a erigere una grande chiesa; malgrado la guerra, la costruzione andò avanti velocemente, cosicché nel 1710 la chiesa poté essere consacrata; le due torri della facciata furono terminate nel 1732. Negli anni 1733-1747 venne costruito un nuovo collegio con un'alta torre all'ingresso e con la farmacia. La chiesa, a forma di basilica, era volta a nord-est, mentre a sud-ovest terminava con abside e due cappelle a cupola; alla fine del sec. xviii Kazimierz Antoszewki rivestì di affreschi l'interno. Dalle due parti della facciata erano gli edifici, ad un piano, della scuola e del collegio.

Nel 1799 nel collegio furono allogati uffici, e nella scuola, la residenza del governatore. Dopo l'ultima guerra il collegio è stato distrutto e al suo posto è stato costruito un casamento a tre piani. Nel 1951 la chiesa è stata destinata a sala di una associazione sportiva, si è cambiata totalmente la facciata e si sono tolte le torri. Nel 1968 la casa del governatore è stata rifatta a tre piani, come scuola di musica.

A causa della posizione centrale la chiesa dei gesuiti occupava un posto importante nella fisionomia della città; è ben visibile nei numerosi disegni antichi della intera città e della piazza del mercato. Nell'opuscopo del Denisov si trovano otto vedute della città del periodo 1829-1919, tre vecchie fotografie e la ricostruzione del complesso gesuitico disegnata secondo le descrizioni e le piante della fine del sec. xviii, di più la ricostruzione degli edifici sorti attorno la piazza del mercato all'inizio del sec. xix, con quelli ex gesuitici in primo piano.

Recentemente si è avuto un aumento d'interesse per gli antichi monumenti. Nel 1979 gli antichi edifici della città superiore sono stati presi sotto la cura dello Stato, e nel 1981 tutto il centro storico è stato iscritto nel registro dei monumenti della storia e della cultura. Presa nel 1980 la decisione di ricostruire la parte storica di Minsk, si è elaborato un progetto particolareggiato, il quale prevede, tra l'altro, la ricostruzione del palazzo del municipio (distrutto nel 1857) e della chiesa dei basiliani (distrutta nel 1937), giudicati preziosi monumenti del Rinascimento. Nella fotografia del progetto di ricostruzione della città aggiunta all'opuscolo si vedono anche le torri della chiesa e del collegio dei gesuiti; segno che probabilmente anche esse dovranno essere ricostruite.

---

[9] U.M. Dzianisau, *Ansambl na płoščy*. «Pomniki gistoryi i kultury Biełarusi». Infarmacyjny navukova-metadyčny biuletyn Biełaruskaga tavarystva achovy pomnikau gistoryi i kultury (Minsk) 1980, n. 4 [44] 28-30; in lingua biancorussa.

[10] Vładimir Nikołajevič Denisov, *Ploščadź Svobody w Minskie*, Minsk (Ed. «Połymia») 1985, p. 80; in lingua russa.

L'Istituto storico di Arte, Etnografia e Folclore presso l'Accademia delle Scienze della Russia Bianca di Minsk pubblica le nuove scoperte nel campo della storia dell'arte, dell'architettura, della cultura e dell'archeologia sotto forma di collezione di articoli. Nel libro edito nel 1984[11] si trova uno studio intorno alla scultura sepolcrale dei sec. XVI-XVII[12].

Vi sono descritti cinque monumenti, dei quali tre si trovano nella chiesa exgesuitica di Nieśvież (su di essa, più avanti, pp. 202-3). Sono i sepolcri dei tre Radziwiłł: Mikołaj Krzysztof detto Sierotka (Orfanello), il fondatore del collegio e della chiesa, scolpito in posizione inginocchiata, e dei suoi due figli morti prematuramente: Mikołaj, in posizione di bambino sdraiato, e Krzysztof Mikołaj, busto in cornice architettonica.

Tra le fotografie che illustrano un altro articolo intorno al rococò[13], è addotta pure quella dell'ambone della chiesa parrocchiale già gesuitica di Grodno.

Alle pitture parietali di questa stessa chiesa, lunga 60 m. a forma di basilica, con cupola, e con facciata a due torri, è dedicato un articolo a parte[14]. Nella navata centrale e sopra le arcate del transetto le pitture raffigurano la vita di san Francesco Saverio in 14 riquadri orizzontali di 1.5 x 4,5 m. Quelli sul coro presentano il servizio nell'ospedale e l'estasi durante la prima messa; seguono le scene della vita missionaria: la conversione del mercante, la disputa, il battesimo, la benedizione dei pescatori, l'incendio del villaggio, la vittoria sugli infedeli, la risurrezione di morti, la distruzione della città, il miracolo del granchio, il santo contemporaneamente su due navi; finalmente presso l'altare maggiore, Saverio nella gloria e l'arrivo del corpo a Goa. Su quest'ultimo quadro nell'angolo destro in basso si legge la firma del pittore: «B.I.D.P. 1752». B.I. sono le iniziali del nome, D. quella del cognome, P = pinxit. Purtroppo tali iniziali non si sono trovate in nessun dizionario di monogrammi. Nel catalogo della provincia di Lituania si trova un pittore «Fridericus Obst», che negli anni 1749-1752 fu «praefectus artis pictoriae» a Grodno. Lo storico di questo collegio nota che nel 1752 la chiesa ricevette «historiam vitae S. Francisci Xaverii eleganti penicillo expressam». Appoggiandoci su questa coincidenza cronologica noi abbiamo indicato già in Obst l'autore degli affreschi (*Polski Słownik Biograficzny* 23 [1978] 468); disgraziatamente però non si sono conservate opere certe di questo pittore che possano servire come base di comparazione. L'indicazione, ora offerta dal Garškavoz, della firma esistente sull'ultimo riquadro, fa invece pensare subito a un altro pittore gesuita di quegli anni, Ignazio Doretti. È vero che nel 1751-1754 si trovava a Pinsk, però poteva ben venire a Grodno per un paio di mesi a eseguire i dipinti. Siccome tuttavia anche di lui si sono perse tutte le opere manca la possibilità di confrontare. Resta la difficoltà della prima lettera della firma: se al posto della B ci fosse la P (pater), la questione sarebbe senz'altro decisa.

L'autore degli affreschi si è servito dei disegni di Melchior Haffner, stampati l'anno 1691 a Innsbruck (Joseph Preiss, *Vita S. Francisci Xaverii SJ, Indiae et Japoniae Apostoli, Iconibus illustrata a Melchiore Haffner*). Il ciclo contiene 51 disegni in

---

[11] *Pomniki staražytna-bielaruskaj kultury. Novyja adkrycci*, Minsk (Ed. «Navuka i Technika») 1984, p. 174.

[12] A.K. Lavonava, *Skulpturnyja nadmagilli Bielarusi kanca XVI -pierszaj palaviny XVII st.*, p. 60-65, 2 fot.

[13] A.M. Kulagin, *Architektura rakako u Bielarusi*, p. 112-18, 4 fot.

[14] V.D. Garškavoz, *Da pytannia ab autarstvie manumentalnych rospisau XVIII st.* (Freskavy cykl Grodna), p. 143-48, senza ill. Per la prima volta sono state messe qui le datazioni corrette della costruzione della chiesa, prese dall'ARSI: prima pietra nel 1678, prima celebrazione 1700.

formato verticale, dei quali il pittore ha sfruttati 15 (di due disegni ne ha fatto uno quadro); ovviamente ha dovuto adattarli al formato orizzontale: perciò muta lo sfondo conservando le figure principali, si serve della prospettiva visuale anziché della matematica, costruisce la profondità dello spazio con il colore e non con la linea. Il pittore domina il colore in modo perfetto: prevalgono i toni chiari e freddi: azzurro, roseo, bianco e nero. Il suo metodo è caratteristico della metà del XVIII secolo, tra il barocco e il classicismo. Questo ciclo di affreschi è unico nel suo genere e può servire come un materiale comparativo per altre scoperte. Proprio recentemente si è notato che nella chiesa exgesuitica di San Giovanni a Vilna (v. più avanti, pp. 204-5) ci sono sulla volta pitture di quest'epoca imbiancate; un raffronto di questi affreschi, dopo il loro svelamento, con quelli di Grodno potrebbe dare risultati interessanti.

Nel volume seguente dell'anno 1985 si trovano due articoli sul tema degli affreschi nella chiesa exgesuitica di Nieśwież. Si è scritto parecchio a proposito dell'architettura di questa chiesa, che è il primo esempio di barocco nel territorio della Polonia di allora (v. più sotto, pp. 202-3); sulla sua decorazione pittorica invece si incontravano soltanto cenni. Abbiamo adesso l'opportunità di conoscerla meglio.

Il primo articolo[15] tratta di talune caratteristiche di questa decorazione. Come prima cosa l'autore fa notare la notevole differenza di tempo che passò tra la costruzione della chiesa alla fine del XVI secolo e la sua decorazione dell'interno a metà del XVIII – differenza caratteristica per molti monumenti della Russia Bianca – con la conseguenza che una chiesa del primo barocco possiede una decorazione del barocco tardivo. I pilastri e il tamburo sono dipinti in chiaroscuro (en grisaille), le volte divise nelle travate hanno pitture a più colori. La tematica di queste è consona al titolo della chiesa: Corpus Christi. Sulla grande tela dell'altare maggiore è presentata l'ultima cena; le scene sulle volte sono legate ai testi dei due inni: «Ecce panis angelorum» e «Tantum ergo Sacramentum». Tutte le scene sono illustrate con i testi oppure con le indicazioni dei versi della Bibbia. Soltanto nel tamburo sono stati dipinti i santi patroni delle persone della famiglia dei Radziwiłł, fondatori della chiesa e finanziatori delle pitture.

Il pittore ha sfruttato in maniera libera le composizioni e i frammenti dell'architettura dei disegni di A. Pozzo. Nella navata centrale lo sfondo è costituito da un'architettura fittizia; nel transetto dietro una colonnata dipinta, si apre un largo spazio. I paesaggi hanno l'aria lirica, dando un impressione più realistica che teatrale. Tutta la decorazione pittorica possiede un unico programma iconografico e un'unica maniera di esecuzione. Anche nel quadro dell'altare come sfondo serve un'architettura simile a quella della volta, con gli stessi dettagli.

L'autore delle pitture è stabilito dagli archivi. B. Tauroginski, l'archivista dei Radziwiłł a Nieśwież, ha trovato un documento affermante che il pagamento per la pittura della chiesa dei gesuiti l'ha ricevuto Ksawery Dominik Heski detto il vecchio. Lo aiutavano suo figlio Józef Ksawery detto il giovane, Skrzyński, Lutnicki, Zaszkont, Andrzej e Konstanty. Le pitture sono state fatte tra gli anni 1750 e 1753.

Il secondo articolo descrive la tematica e la composizione delle scene particolari[16]. Nell'abside è rappresentato l'Agnello e sopra di lui la lotta degli angeli con i de-

---

[15] V.D. GARŠKAVOZ, *Da pytannia ab mastackich asablivasciach interiera farnaga kasciola g. Niasviža*, in *Pomniki kultury. Novyja adkrycci*, Minsk (Ed. «Navuka i Technika») 1985, p. 24-31, 2 fot.

[16] J.V. CHADYKA, *Sistema rospisu niasvižskaga kasciola*. Ibid., p. 31-38, 3 fot.

moni; nel coro l'apoteosi della Chiesa; nella navata centrale Abramo e Melchisedec, il sonno d'Elia, il miracolo di Emmaus. Nel transetto, nel braccio nord: l'Ecce homo, la flagellazione, Abramo con Isacco, il sacrificio d'Abramo; nel braccio sud: Ecce Mater (che copre col suo mantello la folla della gente), il Natale, le personificazioni dei continenti, il re Salomone e la regina di Saba. Nelle navate laterali scene bibliche diverse, tra cui Elia nel deserto e il ritorno del figlio prodigo. Le composizioni sono dinamiche, oppure – dove è richiesto dalla tematica – liriche, quasi quadretti di genere. In altra maniera sono composte invece le pitture della cupola, poiché presentano singole figure: nella cupola stessa gli 8 Padri della Chiesa, nel tamburo i 12 santi patroni, nei pennacchi i 4 evangelisti. L'autore ritiene che la loro presentazione statica è concessione a favore della tradizione degli ortodossi. Invece le rappresentazioni legate con la musica (sulla parete occidentale: Davide, santa Cecilia, un cavaliere con la tromba) hanno un carattere polemico, poiché gli ortodossi ed i greco-uniti non usavano degli strumenti musicali. Gli affreschi di Nieśwież costituiscono una tappa importante nella storia della pittura monumentale della Russia Bianca.

Nell'articolo sull'evoluzione delle absidi[17] ci interessa la pianta della chiesa della cittadina di Krzywosyn, dove si trovava la missione appartenente al collegio di Nieśwież. Fino ad oggi non avevamo nessuna notizia di questa chiesa, neanche della data della sua costruzione. Adesso ci viene detto, che essa era una basilica a tre navate e con cinque travate, con un coro della stessa larghezza della navata, terminata con un'abside. L'autore chiama questa «chiusura absidale della navata» per distinguerla dalla semplice abside, che è meno larga della navata. Purtroppo la pianta non possiede scala, sicché non sappiamo quale sia la grandezza della chiesa.

J. P.

J. Paszenda, che già nel 1976 aveva illustrato l'architettura della chiesa dei gesuiti lituani a Nieśwież (oggi in Russia Bianca) datante dalla fine del Cinquecento, ha in questi ultimi anni dedicati altri tre studi a monumenti gesuitici risalenti alla stessa epoca, uno a Kalisz (Polonia) e due a Vilna. Per tutti i quattro studi, che raggiungono un livello veramente alto, l'A. ha utilizzato e l'ARSI e i pertinenti archivi polacchi. Ognuno degli articoli, apparsi nella rivista trimestrale di Varsavia «Kwartalnik Architektury i Urbanistyki», ha il riassunto in inglese.

La chiesa dei gesuiti a Nieśwież (Gran Ducato di Lituania) che annunziò lo stile nuovo, il barocco, è stata menzionata spesso nei libri che trattano di storia dell'architettura moderna in Polonia; ma lo studio del Paszenda[18] è la prima monografia architettonica della chiesa, per la quale egli ha usufruito anche dell'Archivio dei Radziwiłł a Varsavia.

Fondatore ne fu il principe Mikołaj Krzysztof Radziwiłł detto Orfanello, gran maresciallo del Gran Ducato Lituano, che dopo la conversione dal protestantesimo fu ottimo cattolico e fondatore generoso di numerose chiese nei suoi vastissimi possedimenti. I primi due gesuiti invitati a Nieśwież vennero nel 1582, ma il documento della fondazione il principe Radziwiłł lo rilasciò il 19 agosto 1584, dopo il ritorno dal

---

[17] T.V. GABRUŚ, *Evalucyja form i kanstruckcyj apsid u manumentalnaj architektury Bielarusi peryjadu feadalizmu.* Ibid., p. 104-09, 7 ill.

[18] *Kościół Bożego Ciała (pojezuicki) w Nieświeżu* [La chiesa del Corpus Domini (exgesuitica) a Nieśwież]. Kwartalnik 21 (1976) 195-215.

pellegrinaggio in Terra Santa. In esso egli si faceva carico della «fabrica ecclesiae», mentre per la costruzione del collegio egli offriva solo il finanziamento. La posizione della chiesa e del collegio entro la città era privilegiata: lungo la strada principale che conduceva dalla piazza centrale-mercato al castello del principe. Il progetto per il collegio fu inviato certamente da Roma cioè dal p. Giovanni De Rosis (cf. AHSI 44, 1975), ma il fondatore chiese di ampliare il cortile e fare l'entrata alla scuola indipendente da quella alla residenza dei gesuiti. La fabbrica del collegio cominciata nel 1586 fu finita nel 1599 a cura del fr. Gian Maria Bernardoni. La prima chiesa parrocchiale iniziata dal Radziwiłł nel 1582 fu abbattuta e nel 1586 fr. Bernardoni elaborò il progetto nuovo e diresse i lavori. La prima pietra fu posta certamente il 14 settembre 1587 dal cardinale Jerzy Radziwiłł, vescovo di Vilna, fratello del fondatore. Per costruire la cupola venne appositamente nel 1592 il fr. Giuseppe Brizio S.I. La prima messa fu celebrata il 1 novembre 1593; la consacrazione della chiesa, fatta dal nunzio Claudio Rangoni, ebbe luogo il 7 ottobre 1601. Paszenda ha tracciato anche le vicende della chiesa nei secc. XVII e XVIII cioè i cambiamenti ed i restauri succedutisi, nonché la distruzione totale della suppellettile durante l'invasione dell'esercito moscovita nel giugno 1660.

La chiesa era a croce latina, a tre navate, con cupola e due piccole cappelle poligonali presso il corpo delle navate. Sopra le navate laterali si trovavano fino al 1705 le gallerie per gli alunni del collegio; la parte settentrionale del transetto con l'altare della S. Croce costituisce il mausoleo del fondatore e della sua famiglia. Delle due cappelle, quella settentrionale di S. Andrea era il mausoleo di Andrzej Skorulski, compagno del fondatore durante il pellegrinaggio in Terra Santa; la meridionale, di S. Pietro col fonte battesimale, apparteneva alla parrocchia. La facciata della chiesa, di tipo romano, non ha attirato abbastanza l'attenzione dell'A.: non basta dire che è un po' simile alla facciata del Gesù; Bernardoni si servì probabilmente del modello pubblicato nel trattato *Regole generali di architettura* di Sebastiano Serlio (Venezia 1537).

All'articolo si accompagna la prima pubblicazione in Polonia dei rilievi precisi dell'architettura della chiesa presi verso il 1935 dalla Sopraintendenza ai Monumenti di Vilna, e la ricostruzione che l'A. ha fatto della facciata del collegio.

J. Paszenda è stato pure il primo a condurre uno studio monografico[19] sull'architettura della chiesa e del collegio di Kalisz, città della Grande Polonia nell'arcidiocesi di Gniezno. La ricostruzione della storia tanto complicata che accompagnò la fondazione e poi la «fabrica ecclesiae et collegii» è stata compiuta con singolare diligenza. L'iniziativa per dare un collegio a Kalisz fu di Stanisław Karnkowski, il nuovo primate (dal 1582), il quale voleva avere nella sua archidiocesi anche il seminario per il clero. Egli offrì per il futuro collegio il vecchio palazzo arcivescovile di Kalisz ed una parte della collegiata dell'Assunzione (atto del 25 marzo 1584). Già nel 1584 i gesuiti cominciarono l'insegnamento. Il 15 maggio 1586 ebbe luogo la posa della prima pietra del complesso cappella-collegio. Questo alla fine del 1591 era terminato; la cappella fu realizzata da principio secondo la pianta accettata a Roma, ma poi il fondatore cambiò idea ed alla fine edificò non una cappella modesta, bensì una chiesa assai grande, a tre navate, con gallerie sopra le navate laterali, che venne consacrata l'8 settembre 1596. Negli anni seguenti il primate allargò il terreno dintorno al collegio, spostando anche una sezione delle mura della città, col permesso del re Sigismondo III.

[19] *Fundacja prymasa Karnkowskiego dla jezuitów w Kaliszu* [La fondazione del primate Karnkowski per i gesuiti a Kalisz]. Kwartalnik 29 (1984) 297-316.

Durante la nuova tappa, che durò dal 1599 al 1603, il fondatore all'altro lato della chiesa innalzò la scuola; così la facciata della chiesa risultò fiancheggiata da due ali: del collegio a nord e della scuola a sud, creando una composizione monumentale. La strada lungo la facciata fu allargata, per iniziativa di Karnkowski, e venne tracciata una via perpendicolare alla facciata, creando un quadro prospettico nell'interno della città, e realizzando l'ordinamento vagheggiato da Carlo Borromeo.

Il P. ha elaborato una serie di disegni che presentano in modo molto chiaro le tappe della progettazione e della costruzione del complesso architettonico negli anni: 1583, 1584, 1585, 1597. Molto interessante è il paragone fatto tra le due chiese gesuitiche di Nieśwież e di Kalisz confrontando struttura delle facciate e proporzioni dell'interno mostrate nello spaccato; dal paragone resta confermato come architetto-progettista unico di ambedue i monumenti Gian Maria Bernardoni eccetto che la forma tradizionale gotica poligonale del coro di Kalisz attesterebbe all'inizio un altro architetto. Anche se ne risulta una chiesa stilisticamente eteromorfa, la facciata con le lesene di ordine dorico colossale fu la prima opera moderna nell'architettura della Grande Polonia nel sec. XVI. Per la chiesa e per il collegio di Kalisz non si trovano disegni nella nota collezione della Bibliothèque Nationale a Parigi; perciò nello studio di essi sono stati utilizzati i rilievi fatti dall'arch. Stanisław Zawadzki dopo l'abolizione dei gesuiti, verso il 1780.

Nell'articolo intorno alla chiesa di Vilna[20], Paszenda continua le ricerche degli studiosi polacchi S. Lorentz (1937), M. Morelowski (1940), E. Łopaciński (1946), P. Bohdziewicz (1965), e lituani R. Jaloveckas e T. Dambrauskaité (1972), V. Drema (1980), arricchendo molto la nostra conoscenza della storia della fondazione e dei lavori di carattere artistico.

I gesuiti invitati a Vilna nel 1569 dal vescovo Walerian Protasewicz, ottennero nel 1571 dal re Sigismondo Augusto la chiesa parrocchiale di S. Giovanni, assai ampia, di stile gotico, a tre navate di uguale altezza, con ambulacro intorno al coro poligonale. Tre fasi della «fabrica ecclesiae» dalla fine del XIV all'inizio del XVI sec. sono state precisate dagli architetti-ricercatori lituani già menzionati Jaloveckas e Dambrauskaité. Presso la chiesa i gesuiti edificarono il complesso del collegio (dal 1579, Università). Fin da principio, nel 1573, il rettore Stanisław Warszewicki sollecitò la costruzione di un tabernacolo grande al centro dell'altar maggiore, secondo quanto ordinato dal Concilio di Trento (primo esempio del genere in Polonia e in Lituania). Il tabernacolo venne eseguito da Rocco Marconi, pittore di Venezia, secondo il modello inviato da Roma, che riproduceva le forme del tabernacolo del Collegio Romano. Nel 1574 fu consacrato il nuovo altar maggiore (con il tabernacolo), finanziato dal principe Albert Radziwiłł, che finanziò anche l'organo, il più magnifico di tutta la Lituania; fu certo a motivo della parrocchia che esso venne installato, nonostante il divieto del generale dell'Ordine, E. Mercuriano. Il quale invece regalò alla chiesa il quadro della Madonna, certamente una copia della famosa «Salus Populi Romani» di S. Maria Maggiore. Ancora alla fine del sec. XVI fu alzato un alto campanile con nuove campane, e costruite presso la chiesa tre cappelle. Nel secondo quarto del sec. XVII l'altare maggiore e l'organo cedettero il posto ad altri più sontuosi e moderni nello stile del primo barocco. Tutto l'arredamento dell'interno della chiesa fu però bruciato nel 1655 durante l'invasione dell'esercito moscovita; ed ancora altre due volte, dopo ricostruiti gli altari e rimessi gli altri oggetti del culto, gl'incendi rovinarono l'interno della chiesa, nel 1681 e nel 1737.

---

[20] *Kościół Św. Jana w Wilnie w okresie jezuickim, 1571-1773* [La chiesa di S. Giovanni a Vilna nel periodo gesuitico 1571-1773]. Kwartalnik 30 (1985) 265-79.

La decorazione della chiesa rinnovata dopo il 1737 porta il carattere del tardo barocco e rococò. Per fare tutti i progetti e per dirigere i lavori i gesuiti impegnarono per dodici anni (1737-48) l'architetto Christoph Glaubitz, pagandogli un alto salario annuo (scoperta archivistica di V. Drema). L'esimio architetto era protestante, ma per i gesuiti era più importante il suo genio. Glaubitz progettò la facciata occidentale a colonne in due piani (1745), il coronamento sopra il coro, la costruzione molto originale sotto il tetto, le volte delle navate laterali ed il gran complesso dei ventidue altari eseguiti successivamente negli anni 1738-62. I progetti di Glaubitz vennero realizzati da artisti gesuiti: lo stuccatore Michael Schick bavarese (1739-46)[21], Jakob Grim marmorista (1741-61) ed Anton Datzrath «statuarius». Secondo le ricerche di V. Drema collaboravano con il Glaubitz anche gli scultori Johann Hedel, cui si devono quattro figure sulla facciata e ventiquattro statue dei santi Giovanni negli altari laterali, e Józef Woszczyński, autore di sette statue dell'altar maggiore. Nello stesso periodo le volte della chiesa furono decorate con gli affreschi dei pittori gesuiti Jan Sahlman (1743-54) e Friedrich Joseph Obst (1763-67). Nella cappella di S. Stanislao dipinse gli affreschi Palentra, pittore reale, finora sconosciuto. Al Glaubitz successe il p. Gabriel Lenkiewicz S.I., il futuro secondo Vicario Generale nella Russia Bianca (aveva studiato architettura al Collegio Romano), che fece il progetto della cappella del Corpus Domini (1768).

Negli anni 1825-28 l'interno della chiesa è stato ammodernato dall'arch. Karol Podczaszyśki, il quale ha coperto gli affreschi con imbiancatura, ha messo da parte dodici altari (ne sono quindi rimasti solo dieci), e ha demolito la cappella della Congregazione Maggiore. Una parte degli affreschi è stata scoperta durante i lavori di restauro negli anni 1975-78.

Lo studio del Paszenda ha carattere anzitutto storico. Dal lato artistico si dovrebbe aggiungere che la composizione tardobarocca dei dieci altari del coro, uniti in modo scenografico, è d'alto livello, da raggiunger quasi l'arte del Pozzo e dei Bibiena. Questo problema fu ben studiato dal Morelowski (1940) e dal Bohdziewicz (1961).

Il 23 settembre 1568 il vescovo di Vilna W. Protaszewicz comprò per i gesuiti l'ampio palazzo di Mikołaj Jasiński, secretario del re Sigismondo Augusto, situato vicino alla chiesa di S. Giovanni. Questo palazzo e la casa del parroco Roisius presso la chiesa (dal 1571) formarono il nucleo del complesso poi sviluppatosi degli edifici per l'abitazione e per le scuole dei gesuiti. Il collegio fu inaugurato ufficialmente il 18 luglio 1570. Sulla base di esso fu fondata il 1 aprile 1579 dal re Stefano Batory l'Accademia, confermata dal papa Gregorio XIII il 29 ottobre successivo, che venne retta dalla Compagnia fino alla sua soppressione (1773).

Nel suo più recente studio[22] Paszenda presenta per la prima volta in modo preciso le varie tappe degli ampliamenti del complesso degli edifici, interrotti dagli incendi, specialmente distruttivi nel 1610, 1655, 1736. Già negli anni 1569-75 i gesuiti ampliarono l'ex palazzo Jasiński. Ma dall'incendio del 1610 si salvarono solo quattro stanze coperte con le volte. I progetti per la ricostruzione li fece probabilmente Jan Frankiewicz S.I.; quello dell'ampliamento successivo nel 1642, il refettorio grande, è a quan-

---

[21] Un articolo dedicato in particolare ai lavori in stucco sia di questa chiesa di Vilna sia delle altre chiese gesuitiche in Lituania era già stato pubblicato dal Paszenda in «Biuletyn Historii Sztuki» 36 (1974) 158-168.

[22] *Zabudowania Akademii Wileńskiej w XVI-XVIII wieku* [Gli edifici dell'Accademia di Vilna nei secoli XVI-XVIII]. Kwartalnik 31 (1986) 43-63.

to pare di Oswald Krüger S.I. (cf. J. VALLERY-RADOT, *Le recueil des plans ... à la Bibliothèque Nationale de Paris* [Rome 1960] 331-33). Durante l'invasione dell'esercito zarista nel 1655 i cosacchi bruciarono, oltre la chiesa, anche tutti gli edifici dell'Accademia, ma fortunatamente i gesuiti prima della guerra avevano trasportato e salvato la biblioteca. La riedificazione iniziò a occupazione finita nel 1660 e si prolungò per molti anni (e perciò certe lezioni furono riprese solo col 1667: diritto e musica). Lungo gli anni 1670-96 vennero costruiti il nuovo collegio, con il refettorio e con la biblioteca, la farmacia, il vestibolo con la porta, una cappella (finita nel 1689) con affreschi che imitavano gli stucchi (1696). Nel 1773 coi proventi della farmacia venne eretta la torre con orologio. Una delle sale fu adattata nel 1715 a teatro accademico provvisorio; nel 1733 si edificò una sala apposita specialmente per il teatro straniero, con varie macchine e con scenari dipinti. Dopo l'incendio del 1737 dovette essere restaurato anche il teatro (1744).

Tomasz Żebrowski S.I., professore di scienze matematiche ed architetto, dopo il ritorno dagli studi a Praga, creò il «Museum mathematicum» con varie macchine e strumenti, ed edificò l'osservatorio astronomico (1753-58), fiancheggiato da una torre con l'orologio. Suo successore dal 1764 fu Marcin Poczobut. Nel medesimo torno di tempo venne costruita una grande aula (1761) ed una casa per i musicisti. Negli anni 1770-73 l'arch. Carlo Spampani finì l'interno della Sala Bianca nell'osservatorio, nello stile del primo neoclassicismo.

A queste precisazioni storiche del periodo gesuitico fanno seguito, per completezza, informazioni anche sul periodo successivo, compresi gli apporti venuti nell'occasione del IV centenario dell'Accademia.

All'articolo aggiungono pregio l'analisi della struttura delle facciate delle ali attorno al cortile maggiore della parte settentrionale (1611) e occidentale (1677-89) con le arcate aperte e le lesene d'ordine colossale; e la ricostruzione grafica del gran complesso storico-architettonico dell'Accademia, che contiene 28 vari edifici concentrati attorno a cinque cortili, precisandosene le fasi di costruzione, la situazione, il numero dei piani e la funzione prima del 1773.

J. K.

La nostra conoscenza dell'arte di Cracovia si è recentemente arricchita grazie al bel libro di J. Paszenda sulla chiesa e casa professa della Compagnia di Gesù[23]. Lo corredano 44 disegni e 24 fotografie; e prima delle 30 pagine di note vengono offerte le date più importanti della storia della chiesa e della casa dal 1338 al 1982, gli elenchi dei superiori (1579-1773; 1878-1981) e delle persone sepolte sotto la chiesa (dei 139 gesuiti si danno anche le date biografiche fondamentali; i due ultimi sono deceduti nel 1771), un dizionario biografico (p. 320-41). Si può lamentare che nella lista dei disegni (p. 393-96) non sia stato incluso il nome del loro autore e che alcune ricostruzioni, calchi e fotografie dei disegni originali siano, indiscriminatamente, considerati come disegni.

La storia, la forma e l'arredamento della chiesa e della casa non erano stati finora oggetto d'uno studio approfondito: l'unica trattazione un po' ampia, ad opera di E.

[23] Jerzy PASZENDA [S.I.], *Kościół Sw. Barbary w Krakowie z domem zakonnym księży jezuitów. Historia i architektura*, Kraków-Wrocław (Wydawnictwo Literackie) 1985, 8° picc., 400 p. (= Biblioteka Krakowska, 125).

Chojecka, A. Małkiewicz, P. Maliszewski ed altri si trova nel *Catalogo dei monumenti di Polonia*[24]. Usando a fondo numerose fonti scritte, soprattutto quelle gesuitiche, il P. è riuscito a chiarire meglio molti dettagli storici.

L'edificio conservato fino ad oggi fu costruito fra gli anni 1394 e 1402 come una cappella del cimitero della chiesa dell'Assunzione di Maria, a cura del consiglio municipale, forse a spese della regina Edvige d'Angiò (1384-1399), probabilmente da Niccolò Werner, il costruttore delle volte nelle navate della sopraddetta chiesa dell'Assunzione. La convinzione finora prevalente che la chiesa originale fosse a due navate è respinta dall'autore (p. 177-187). Questa erronea persuasione nasceva dal trovarsi nel mezzo della facciata un contrafforte gotico a muro. P. mostra però (p. 187) che in Polonia la maggior parte delle chiese gotiche a due navate non aveva tale contrafforte; lo ebbero, invece, alcuni templi ad altro numero di navate. Né dalle ricerche archeologiche recenti sono risultate tracce di pilastri al centro della navata, venendo così confermato che la descrizione fornita dal superiore provinciale G.P. Campano nel 1583 (pp. 46-47) trasmette la forma iniziale della chiesa, dato che non erano avvenute ricostruzioni: essa aveva «una integra testudo sine ullis columnis vel impedimentis» (ARSI *Germ. 161* 103). L'autore discute anche gli altri possibili sistemi della volta originale. Altrove corregge certe asserzioni particolari dei precedenti studiosi: per esempio afferma (p. 200-03) che Z. Hendel[25] si era sbagliato per quanto riguarda il portale principale: in effetti è un portale più antico, proveniente dall'inizio del Quattrocento, poi rifatto.

Le fonti più abbondanti concernono la storia della chiesa nel periodo gesuitico (1583-1773), perciò questo periodo del complesso architettonico è indagato più a fondo. Si rende conto particolare delle peripezie che accompagnarono il processo dello stabilirsi dei gesuiti a Cracovia nella seconda metà del Cinquecento (p. 31 sgg.) ed il loro acquisto della chiesa e della casa; quindi si illustrano le fondazioni delle cappelle, la costruzione delle sette cripte, l'acquisto delle case adiacenti e le loro ricostruzioni (quella antetiore al 1615 e l'altra fra gli anni 1668 e 1686), grazie alle quali fu creata la casa professa. Quest'ultimo punto non era stato sinora lumeggiato adeguatamente (*Katalog* 100). Le trattative dei gesuiti con le autorità comunali per ottenere il permesso di ampliare la parte orientale della chiesa sono seguite con diligenza uguale a quella con cui si descrive la costruzione dell'abside negli anni 1687-1688, avvenuta probabilmente secondo il progetto e sotto la direzione di Stanislao Solski S.I. (p. 130).

I lavori di barocchizzazione dell'interno, durati fino al 1694 e condotti a quanto sembra da Giovanni I. Delamars S.I. (p. 131), si limitarono solo all'introduzione di un paio di dettagli decorativi, senza che si cambiasse l'antica composizione dell'insieme, ancora gotica, consistente nell'isolamento della volta, il che creava un baldacchino sopra le pareti liscie, già decorate con tessuti, pitture ed un loggiato. Il P. congettura a ragione che proprio da quel tempo provengono le sculture della balaustra davanti all'altar maggiore, con abbondanti foglie di acanto e con putti, che erano stati assegnati, a prescindere dalla loro forma, «probabilmente agli anni 1764-1767» (Ib. 99). La chiesa fu sottoposta a lavori di restauro anche nel 1709-1726; nel 1730 il loggiato

---

[24] *Kościół p.w. św. Barbary i klasztor jezuitów*. In *Katalog zabytków sztuki w Polsce* IV, *Miasto Kraków* parte II, *Kościoły i klasztory Sródmieścia*, 1, ed. A. Bochnak e J. Samek (Warszawa) 1971, p. 94-107 e 170 (bibliografia).

[25] Z. Hendel, *Kaplica zmarłych zwana «Ogrojcem» przy kościele św. Barbary w Krakowie* [La cappella dei defunti detta «Monte Oliveto» nella chiesa di S.B. a Cracovia]. In *Sprawozdania Komisji Historii Sztuki* V (1896) 235-36.

fu messo da parte e gli altari laterali rialzati; ma la seconda fase della barocchizzazione, alla quale l'interno deve il suo presente aspetto, avvenne solo negli anni sessanta. Circa nel 1756-1761 Francesco Koźmiński preparò i progetti della ricostruzione (p. 137), poi furono aggiunti la cornice linea sotto la volta e gli specchi alle pareti, mentre Francesco Molitor decorò la volta con dipinti (discussi da P. in modo troppo superficiale in confronto alle altre parti dell'arredamento: p. 237). Nel 1762-1763 fu costruito sul tetto un nuovo campaniletto (p. 137), forse secondo il disegno di Francesco Placidi (per questa attribuzione si cita solo il riassunto, e non la versione più completa, dell'articolo di J. Lepiarczyk, che l'ha avanzata; cf. ora *Polski Słownik Biograficzny* 26 [1981] 632-43). Dopo la soppressione dei gesuiti i proprietari della chiesa cambiarono continuamente fino al ritorno dei padri nel 1874, i quali sottoposero il tempio a riparazioni e restauri. Durante l'ultimo d'essi, nel 1975-1976, Paolo Mitka ha dipinto sulle pareti le lesene, che non c'erano mai state (p. 174).

A una ugualmente meticolosa analisi storica l'autore ha sottoposto le cappelle e la loro decorazione. Nel trattare della cappella del Monte Oliveto (p. 234-43), fondata verso la fine del sec. xv come cappella funeraria degli Schwarz, egli purtroppo lascia da parte il gruppo scultorio che vi si trova, e che ancora nel 1984 è stato convincentemente attribuito a Vito Stoss[26]. Ha invece discusso le sculture nella chiesa, fra cui una eccellente Pietà del 1410 circa, attribuita al Maestro delle Belle Madonne, a proposito della quale cita (p. 226) due menzioni della 2ª metà del Seicento di questa scultura medioevale, molto interessanti perché elogiative: «peculiari artificio elaborata», o «admirabili arte elaborata». Peccato che si sia limitato solo alla citazione, perché sono un esempio forse eccezionale in Polonia dell'accoglienza estetica d'un'opera gotica nell'età barocca, quando cioè si pensava anche alla rimozione dell'altare di Stoss dalla vicina chiesa dell'Assunzione.

Qualche rilievo è opportuno infine aggiungere circa il metodo adoperato dall'autore. Potendo scegliere tra il discutere i numerosi e spesso inediti documenti e il dare solo le conclusioni sintetiche, ha optato per la prima maniera; lo scavo documentario risulta così più prezioso, ma ha per effetto che l'opera, per la sua stessa ricchezza, è molto difficile da leggere. La divisione del libro in *Historia* ed *Architektura* non è stata realizzata coerentemente, perché la storia viene trattata dappertutto; solo che nella prima parte, in senso generale, sulla base cioè delle fonti indirette, ossia scritte (ma non sempre; per esempio a p. 124 si descrive la costruzione del tetto), mentre nella seconda l'autore usufruisce anche di quelle dirette, cioè il monumento stesso. Sembra infine un po' eccessiva, in un libro di storia dell'arte, la minuzia con cui è riferito dell'arrivo dei gesuiti a Cracovia.

Una breve recensione non è in grado di rendere la ricchezza del volume di P. Le vicende della casa professa e chiesa di S. Barbara a Cracovia, così importante per la storia della città stessa, di tutta la Polonia e della Compagnia di Gesù, ben meritavano tanto impegno. Dal punto di vista di uno storico dell'arte invece si può rimpiangere che un'opera così ricca e così accuratamente elaborata sia stata dedicata a una chiesa abbastanza piccola e relativamente poco rilevante nel quadro artistico di Cracovia. Ma l'importanza storica ed il valore artistico non sempre vanno di pari passo.

M. F.

---

[26] P. Pencakowski, *Rzeźby w Kaplicy Ogrojcowej przy kościele św. Barbary w Krakowie* [Le sculture nella cappella Monte Oliveto della chiesa di S.B. a Cracovia]. Folia Historiae Artium 20 (1984) 21-29.

San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984). – Roma (Storia e Letteratura) 1986, 2 voll., 8°, 1238 p.

Il posto centrale che il Borromeo occupa nella storia della Controriforma, e i rapporti amichevoli che ebbe con i gesuiti sia in Roma sia in Milano, ci muovono a segnalare su AHSI questi atti del Convegno organizzato dall'Accademia di S. Carlo, di Milano, diretta da mons. Carlo Marcora, con sede all'Ambrosiana. Qui potremo segnalare soltanto quei contributi che più direttamente toccano la storia della Compagnia, ed indicare i grandi argomenti ivi svoltisi.

Nella prima sezione, storiografica, primeggia l'analisi delle biografie cinque-settecentesche (C. Marcora) e di quelle più recenti (A. Rimoldi), e ci attira specialmente l'acuta relazione di B. Ulianich su s. Carlo e i protestanti.

Dall'angolatura della Chiesa postridentina, come ambiente e periodo di s. Carlo, possiamo contemplare il suo modello di vescovo (G. Alberigo), la sua immagine della Chiesa (M. Marcocchi), i suoi rapporti con la curia romana (A. Borromeo), con i vescovi italiani (F. Molinari – D. Montanari) e con la vita pastorale di Ferrara (R. Belvederi).

L'organizzazione della sua diocesi (D. Maselli) e il restauro del culto (E. Cattaneo) ci profilano s. Carlo come pastore, con una spiritualità molto vicina a quella del suo amico domenicano Frei Bartomeu dos Mártires (A. Huerga) – argomento che ricorre, alla fine del volume II, in una precisa comunicazione, corredata del loro carteggio inedito (R. de Almeida Rolo).

Il largo e lungo influsso della sua opera riformatrice viene qui particolarmente studiato nella penisola iberica (F. Martín Hernández), nella Francia (B. Plongeron), in Polonia e Lituania (H. D. Wojtyska) e a Milano nel Novecento (G. Rumi); e pure attraverso l'arte della Controriforma, a cominciare da Pellegrino Tebaldi l'architetto della chiesa di San Fedele, qui (573-86) commentata con illustrazioni (J. S. Ackerman), e attraverso altre ricerche storico-artistiche (F. Barbieri, M. L. Gatti Perer, A. Colli e Liliana Grassi, poco dopo inaspettatamente deceduta).

La prima sezione del volume secondo, sotto il titolo «Chiesa-Stato», abbraccia due questioni assai disparate: vari aspetti, veramente rilevanti, di storia economica (A. De Maddalena, H. Kellenbenz. A. Cova), la religiosità popolare (A. Agnoletto) e la società secolare (A. Annoni), più i rapporti del Borromeo con il coevo conservatorismo politico (L. Prosdocimi), con la Spagna (M. Fernández Álvarez), la Repubblica di Venezia (A. Stella) e la Svizzera (I. Superti Furga) – da segnalare, con sorpresa, che nessuno dei partecipanti a questo convegno abbia mai né citata né utilizzata una fonte bibliografica e documentale così importante come *El comendador mayor de Castilla, don Luis de Requesens, en el gobierno de Milán* (Madrid 1943, ²1946) di p. J. M. March, già socio di questo Istituto storico S.I. e collaboratore della nostra rivista; finito il libro in Roma, non osò pubblicarlo vivente il milanese papa Pio XI; lo stampò in Spagna in piena guerra mondiale, lo ristampò appena questa fu finita, e non ebbe in Italia la diffusione che meritava un'opera così seria, sulla base di una larga documentazione inedita, specialmente quella ora conservata nel Centre Borja dei gesuiti di Catalogna in Sant Cugat del Vallès. Nel sopra citato contributo dell'Agnoletto (II, 867-88) si potrebbe pensare che il padre «Carlo della Compagnia di Giesù», autore di una

terrificante lettera sulle streghe di Rovereto, scritta a s. Carlo da questo luogo in data 8 dicembre 1583 (886-7), fosse p. Carlo Carlantini (Terni 1527 – Como 1610), che dedicò gran parte della sua vita alla predicazione popolare e agli esorcismi nell'Alta Italia (ARSI, *Vitae 77,* 246r-8r).

Nella sezione penultima, «Carlo Borromeo e la cultura», oltre ai contributi sui rapporti del santo con Michelangelo (R. De Maio) e con la musica (N. Ghiglione), dobbiamo soffermarci su quelli di Mario Scaduto e di Véronique Gerard-Powell. Il primo dei due incentra nei gesuiti i problemi di «Scuola e cultura a Milano nell'età borromaica» (963-94); su di una nuova e ricca documentazione attinta nei vari fondi milanesi e nell'ARSI, l'a. approfondisce le difficoltà che quelli trovarono nel reggere il seminario (alle difficoltà già sorte nei convitti romani si aggiungeva la proibizione dell'arcivescovo per l'uso degli autori classici nelle scuole, quando proprio gli autori grecolatini erano alla base dei collegi gesuitici, d'impronta rinascimentale), la concessione della prima chiesa di San Fedele con il suo fabbricato attiguo prima per un collegio poi per una casa professa della Compagnia, e, finalmente, l'attribuzione ai gesuiti dell'antica prepositura di S. Maria di Brera dietro la soppressione canonica dell'ordine degli umiliati. Dal canto suo, Véronique Gerard-Powell, sotto il titolo modesto di «Notes sur la diffusion de l'iconographie de saint Charles Borromée en Espagne» (1021-31), ci offre una serrata visione di questo problema storico-artistico, sulla base di una ricca erudizione e di una conoscenza diretta delle principali opere artistiche in merito; oserei aggiungere che, oltre il patronato onomastico di s. Carlo su tre re di Spagna dalla fine del Seicento alla fine del Settecento, come una delle cause della diffusione un po' tardiva del suo culto nella Spagna tipicamente controriformistica, forse si potrebbe aggiungere, nel caso dei gesuiti, l'interessamento di Federico Borromeo alle missioni del Paraguay, il quale, a modo di *renvoi,* avrebbe potuto anche influire nella diffusione di tale culto in alcune chiese della Compagnia: ad esempio, quella del tardivo collegio della provincia di Aragona in Ontinyent, del regno di Valenza, una cittadina che il Ponz non visitò nel suo *Viaje* esplorativo intrapreso per ordine di Carlo III.

Tale argomento di storia dell'arte viene completato con la comunicazione di Pietro Zovatto su «S. Carlo Borromeo dei santini» (107-27, ill.), dai tempi suoi ai nostri.

Non vorrei tralasciare la comunicazione di Franca Mellano, «La donna nell'opera riformatrice di s. Carlo» (1073-1133), per i suoi spunti polemici, e la «Conclusione» del convegno (1229-33) pronunciata dal suo ideatore ed organizzatore, mons. Carlo Marcora, dottore della Biblioteca Ambrosiana.

Nell'insieme, una commemorazione degna del santo ivi ricordato, studiato e quasi riletto, e degna anche dell'alta tradizione culturale e scientifica della sua città e della sua diocesi.

Roma. M. BATLLORI S.I.

Dictionnaire de spiritualité. Tome XII/2. *Piaristes-Quodvultdeus.* – Paris (Beauchesne) 1986, gr. 4°, 1409-2942 col.

Un volumen en el que parece advertirse una mayor presencia del aspecto específicamente espiritual en el tratamiento de los artículos. No solamente por contener temas como «piété», o «prière» que necesariamente lo requerían, sino también en los artículos de nombres propios. Probablemente efecto, entre otras cosas, de la progresiva mayor definición en los últimos años del objeto propio de los estudios de espiritualidad.

Por lo que toca al aspecto histórico de la Compañía de Jesús, notamos la presencia de varias voces de particular importancia. Del s. XVI, entre otros, el beato *Pierre Favre* (col. 1573-82), uno de los primeros compañeros de san Ignacio, en un sugerente artículo de Ch. Morel. La personalidad espiritual de Fabro resulta bien presentada, tanto en su ascendencia y tenor plenamente ignaciano, como en la originalidad de su aspecto apostólico conversacional y abierto siempre al Espíritu, fuente perenne de devoción, con su seriedad teológica y sensibilidad despierta a los múltiples aspectos de la vida. Reducida al aspecto espiritual, la voz *Pierre Canisius* (saint), doctor de la Iglesia y apóstol de Alemania (1521-1597), es obra de J. Stierli. Su figura se presenta brevemente en el cuadro de su vivencia mística, y algo más ampliamente en su orientación práctica y apostólica y su dinamismo organizador. *Jerónimo Piatti* (1548-1591) padre espiritual de san Luis Gonzaga, y *Luca Pinelli* (1542-1607) autor recomendado por san Francisco de Sales, no tocan tan profundamente los orígenes y fundamentos de la Compañía de Jesús como el artículo sobre *Juan A. de Polanco* (1517-1576), secretario de san Ignacio y de los dos siguientes generales S.I. Interesa su figura y su pensamiento, por lo que importa su participación en los escritos del fundador de la Compañía, y en particular en la redacción de las Constituciones S.I. Se demuestra que Polanco puso sus recursos de rigor intelectual y moral, penetrante y práctico, su nobleza y fidelidad, al servicio de las intuiciones místicas y apostólicas de san Ignacio. Dentro del ámbito de este siglo, atrae también la curiosidad de muchos el caso originalísimo del visionario *Guillermo Postel* (1510-1581), por poco tiempo jesuita.

Es de menor importancia, la presencia de jesuitas del 600 en este volumen. Del 700, en cambio, interesa la obra de *J. Pichon* (1683-1751), objeto de la polémica de su tiempo, *L'Esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion*. Se nos informa además de la extraordinaria divulgación alcanzada por el opúsculo de *B. Plaza* (1677-1761) *Mensis Eucharisticus*, que aún continua a venderse en nuestros días. Y advertimos también la presencia de *Ch. Plowden* (1743-1821), gran luchador por el restablecimiento de la Compañía en Inglaterra, y hombre de los *Ejercicios* de san Ignacio en sus *Exhortaciones* a los novicios de la Compañía.

Entra plenamente en el 800 *A. de Ponlevoy* (1812-1874), célebre predicador francés, que hizo del tercer grado de humildad trazo específico de su personalidad y motivo de irradiación espiritual. Penetrando ya en el 900, encontramos a varios: *A. Pichon* (1843-1919), director espiritual de santa Teresita del Niño Jesús, influído por ella y sellado ya antes en su juventud por la espiritualidad de Ramière con la devoción al Corazón de Jesús. Se nos presenta a *A. F. Poulain* (1836-1919) como algo superficial y no suficientemente crítico; pero lanzador de un método positivo y científico en el análisis de los fenómenos místicos, con su libro *Grâces d'oraison* (Paris 1901). Si se tiene en cuenta la finalidad propia de su tratado, quizás se pudiera matizar el juicio ofrecido en lo que presenta de negativo. A *F. Prat* (1857-1938) se le reconoce el influjo espiritual de su *Théologie de saint Paul* particularmente en el campo de la predicación.

De nuestro siglo XX es *H. Pinard de la Boullaye* (1874-1958), predicador de Notre-Dame, a quien se atribuye una interpretación más bien racional y voluntarista de los Ejercicios. También aquí el juicio podría matizarse. Extraordinaria ha sido la irradiación piadosa de los escritos de *Raoul Plus* (1882-1958), que han alimentado el fervor de tantos cristianos. Con especial empeño aparece tratada la excepcional figura de *E. Przywara* (1889-1972). A este propósito, no estará de más notar que la frase de Hevenesi, atribuida a san Ignacio como principio de actuación, tampoco se puede atribuir al santo en la formulación de Fessard.

Viniendo a los artículos temáticos, en «Piété» hay referencias: a *J. Hayneufve* (coll. 1728 et 1729) por su aplicación a la aceptación de la justicia divina, en *Réponse aux demandes de la vie spirituelle* (Paris 1665); a *F. Coster* (1734), por el empleo del término en su prefacio a *Cinq livres des institutions chrétiennes*, para significar búsqueda de la santidad (¿devoción?); y a *F. Bretonneau (*1660-1741) por su distinción entre las diferentes clases de piedad (1738).

La voz «presbytérat» hace alguna alusión a la escuela sacerdotal ignaciana y al P. *la Puente*. «Présence de Dieu» dedica tres columnas (n. 4) a «Le tentative de François Arias» († 1615); el citado en primer lugar entre los «échos critiques» (n. 6) es *A. Rodríguez*, a propósito de las imaginaciones empleadas como recurso para ponerse en presencia de Dios; entre los que identifican la vida espiritual con la presencia de Dios están *F. Guilloré* († 1684) y *J.-J. Surin; A. Civoré* († 1668), *J. Nouet* († 1680), *Lallemant* y *Rigoleuc* encabezan el grupo de los teóricos «prudentes»; mientras *M. Boutauld* († 1689) sierra el grupo de los que indican el cultivo de la presencia de Dios como un medio rápido de perfección, y *Caussade* y *Clorivière* cierran él de autores del s. XVIII. De este último se trata ampliamente como fundador de los «Prêtres du Coeur de Jésus».

«Prière» (col. 2196-2347) ha señalado rigurosamente los límites en que ceñirse, tratándose de materia inmensa y ya explicada en el DSp en sus grandes especificaciones. La reseña de los maestros de la oración en la Iglesia Católica de los siglos 16º-19º se desarrolla por paises; los jesuitas presentes son: *Álvarez de Paz, la Puente, Rodríguez* (nn. 4-6, col. 2297-300), *Suárez* (por su doctrina teológica sobre el tema: 2300-302); *Guilloré, Caussade, Grou, Clorivière, H. Ramière* (por el apostolado de la oración); *Belarmino, La Reguera, Scaramelli; J. Busaeus* y *Th. Lohner*. (Habria sido la ocasión para dedicar un párrafo especial a san Ignacio, ya que ni en la voz «Exercices spirituels» ni en «Ignace de Loyola» se habia tratado, a mi entender, suficientemente este aspecto). En «Quiétude» se da lugar a san *Francisco de Borja, A. Cordeses, J. Rigoleuc, Surin, A. Civoré* y *Clorivière* especialmente.

El artículo «Présent (moment)» completa ampliamente la doctrina de Caussade, expuesta ya en el vol. 2 del *Dictionnaire*, con los avances logrados en los estudios sobre el autor en los últimos tiempos. «Pratique» contiene unas buenas reflexiones de D. Bertrand sobre los *Ejercicios* como método de «elección» en plena existencia, distinguiéndola bien de lo que es simple «opción» (col. 2050s).

Se reconoce históricamente la participación de los jesuitas a la difusión de la práctica de «las 40 horas» de adoración a la Eucaristía solemnemente expuesta, y la importancia del *De Santi* en la reconstrucción de su historia. En el amplio artículo sobre «quiétisme» se puede advertir la oposición general de los jesuitas con variados matices. Algunos rasgos que pueden parecer ambiguos se podrían relacionar con la misma ambigüedad del fenómeno y con las suspicacias que en la época se crean. Se afirma que algunos influjos de la espiritualidad jesuítica llegaron a «Port-Royal» a través de san Francisco de Sales y de Bérulle. Se advierte sobre una endurecida y desviada interpretación de los *Ejercicios* en algunos de sus elementos; pero no se advierte tanto, en el artículo, la oposición de la Compañía a la tendencia jansenista.

Claramente se demuestra la importancia del establecimiento de los jesuitas en Polonia para el triunfo del catolicismo en aquella nación (art. «Pologne»), con su labor en los seminarios y colegios en beneficio de la formación humana y cristiana. Resalta también el influjo del libro de los *Ejercicios* y su práctica, de otros libros de espiritualidad, como los de Lancicio y Rodríguez, y de los catecismos de Canisio y Belarmino en el catolicismo polaco.

En el art. «Portugal» los jesuitas aparecen como promotores de la reforma católica favorecida por el rey. Se destaca su irradiación misionera en Oriente y en Brasil, sobre todo, con un reflejo benéfico en el ambiente religioso y vocacional del país; algunas figuras de primera línea como Nóbrega, Vieira, da Cruz, y el influjo del Apostolado de la Oración. Se hubiera podido indagar más, quizás, sobre la repercusión de las universidades de Coimbra y Evora en la espiritualidad de la Iglesia en Portugal.

Roma. M. RUIZ JURADO S.I.

LOYOLAI SZENT IGNÁC. *Lelkigyakorlatos könyve* [St. Ignatius of Loyola: *The Book of the Spiritual Exercises*]. Szerkesztette (edited by): ÁKOS Géza és CSANÁD Béla. – Budapest (Szent István Társulat) 1986, 8^{0}, 383 p.

The recent renewal of Christian life in Hungary reached an important landmark last year with the publication in Budapest of a new Hungarian translation of the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius Loyola. Appearing as volume two of the series «A Lelki Élet Mesterei» (Masters of Christian Spirituality), it was given a place of honor in the world of religious literature that has shown a slow yet steady growth in recent years.

This attractive volume consists of four parts. *Part One* is an introduction to the *Spiritual Exercices*. It is a reprint, with some minor modifications, of what Fr. Joseph Hitter, S.J., wrote as an introduction to his translation of the *Exercises* that was published in Budapest in 1940. Hitter presents the reader with a concise survey of the life of St. Ignatius, as well as of the times and the «sitz-im-leben» in which the book was composed and revised by the author. There follows some summary considerations on the book's originality, successfulness, contents and history. An examination of the original text and variant readings, as well as of the more important editions, concludes the introduction. The bibliography of 1940 has been adequately updated. *Parts Two* and *Three* contain the new Hungarian translation of the *Spiritual Exercises* and the *Directorium*. In the concluding *Part Four*, a variety of commentaries is offered by different authors. More will be said about them at the end of our review. Let us now turn our attention to an examination and evaluation of the two new Hungarian translations.

The new Hungarian version of the Ignatian *Exercises* is the fruit of arduous work done by a committee of five Jesuit and a woman religious, an expert in linguistics. They were unsparing in their efforts to offer their Hungarian readership a first-rate translation of St. Ignatius' book. Using the best critical Spanish text, and taking into account Hitter's translation, together with an Italian and a German translation of the *Exercises*, the committee created a beautiful new Hungarian translation. In our judgment, this translation is ranked among the very best, if we compare it with other reputable translations into Western languages. It is very faithful to the text that is found in the most reliable historical sources and, at the same time, it might lead the unsuspecting reader into thinking that the text he is reading is not a translation but the work of an accomplished contemporary author. It certainly eclipses all previous Hungarian translations and, in several instances, corrects errors that crept into the texts preceding it. The fluency of its style makes us forget the ruggedness and the abruptness we often find in the original. The translators deserve credit for their daring and creative spirit which allowed them to be free from the chains of verbalism and to

produce a new translation that is written in beautiful contemporary Hungarian; yet it remains amazingly faithful to the original thought of St. Ignatius. As a consequence, the great meditations and contemplations of the *Exercises* convey to the reader, through carefully chosen words, expressions and idioms, not only the letter, but also the spirit that inspired the author to write his book.

We also feel bound to make a few comments on the beautifully designed typographical make-up of this nicely-edited volume. Through an elaborate arrangment of texts and page-settings, the editors have succeeded in focusing the reader's eye on the central themes of the meditations and contemplations of major significance. One could almost say that the attractive layout invites the reader to engage in prayerful reading, very similar to what we know from the history of monasticism as «lectio divina». St. Teresa of Avila was practicing this sort of prayer for decades, as we learn about it from her life. It may well be that in doing this, St. Teresa was influenced by the modes of prayer explained by St. Ignatius in the *Spiritual Exercises* and made known to her by her Jesuit spiritual directors.

The first Hungarian transaltion of the *Directorium*, by János Hevenesi, S.J., comprises *Part Three*. He has shown himself to be adept at rendering the original Latin text into his native language with such perfection that it conveys to the reader, in polished Hungarian style, both the meaning and the nuances contained in the original. Making this document available to the Hungarian public is a most welcome beginning and a great service to the fostering of spiritual renewal that received a new impetus with the opening of the retreat house at Leányfalu, in 1983. Directors of retreat and all those interested in learning more about the Ignatian vision of Christian existence will greatly profit from it.

Before concluding our review, we deem pertinent to make some critical observations as to the introduction by J. Hitter, S.J., in *Part One*, and the commentaries by different authors in *Part Four*. The introduction and many of the commentaries were written between almost fifty and forty years ago. They have not been sufficiently updated. They could have been improved perhaps, by a more radical revision as to style and emphasis, and a closer adaptation to the new spiritual climate of the past fifty years or so. The first thing that salutes the reader's eye in reading the introduction is its style and manner of wording oftentimes bordering on triumphalism with a leaning toward excessive eulogizing. Whether such a manner of presenting St. Ignatius and his work, the *Spiritual Exercises*, is suitable and conducive to the intended goal remains questionable. Moreover, there is also the danger of putting in the shade the profound humility that prompted the Saint of Loyola to speak of his greatest work, the Society, as the «minima Societas».

Regarding emphasis and the need for adaptation we would like to call attention to some flaws, and propose a few suggestions under three headings. There is, first, an unrelenting tendency to emphasize such an understanding of the *Exercises* that sees in them only a «system of election». Against the background of older and more recent Ignatian literature, this position taken by a majority of commentators rests on solid grounds. It would be, however, a serious and even a dangerous mistake to present this idea in such a way as to overshadow St. Ignatius' central and most fundamental concern of guiding the individual in and through the *Exercises* towards a radical conversion to God. This personal conversion to God is the fruit that has matured for the harvest of election. This way of looking at the *Exercises*, first of all, as a structured «system» of schooling the individual in order to enable him to find God in his own life puts the «election» in a new perspective and the proper Ignatian context.

Our second observation has to do with certain theological positions characteristic of many commentaries, which requires further reflection and updating. We are thinking especially of the development of theology with regard to subjects that have bearing on such topics as grace, human co-operation, diversity and unity of the three spiritual faculties of understanding, will and memory, their equally unredeemed, yet graced condition, resulting from original sin and Christ's saving grace and, last but not least, a more profound understanding of the relationship that exists between individual acts of human freedom and the personal attainment of Christian holiness under the dynamism of grace.

Finally, we would also like to say a few words in reference to the changes that took place before and after Vatican II within and without the Society of Jesus. The changes resulting from what happened at the Second Vatican Council did certainly affect the perspective of our understanding of Christian existence in the context of a rapidly developing world. As a result many new questions did arise and keep arising that make some of the old questions obsolete. The new spiritual climate we are experiencing today calls for a fresh and new approach to our understanding and interpretation of the *Spiritual Exercises*. Such an approach will have to pay greater attention to the mystery of grace, for without it, human co-operation is void of a meaningful Christian content. St. Ignatius' great disciple and, in a sense «alter ego», Jerome Nadal, will provide the revisors with much inspiration and insight, in this respect. Nadal's theology of the «Christian act of living» is a creative and faithful interpretation of the Ignatian spirit that underlies the *Exercises*. First, it avoids the Scylla and Charybdis of quietism versus activism by focusing on the all embracing character of the principle, «in Deo operari», that guided Father Ignatius in his active life; second, it bridges the gap between asceticism and mysticism, thus revealing a life that is contemplative, even in action.

By a more courageous and more thoroughgoing revising and updating of the introduction and the commentaries, the level of these parts of the book could be raised to the same high standard that the translations possess. In the hope of a new and revised edition of the book, we can still admire and highly value the wisdom and the profoundly Christian life experiences of the authors who wrote these commentaries.

Bronx, N.Y. Fordham University. J.E. HEJJA, S.J.

Opere di Antonio Rosmini. 51. Manuale dell'Esercitatore, a cura di François EVAIN S.I. (= Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, edizione nazionale – edizione critica; *Prose ecclesiastiche. Ascetica* vol. IV). – Roma (Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice) 1987, 8°, 335 p.

Esta es la quinta edición del *Manuale dell'Esercitatore* di Rosmini. Se basa sobre el texto de la primera (1840), integrando las variantes de los manuscritos conservados en el archivo del Instituto de la Caridad, fundado por el autor.

Además del propiamente dicho *Manuale*, precedido de la carta de presentación de su autor, y compuesto para los sacerdotes que han de dirigir los ejercicios completos, comprende, al final del lib. II, «Exercitia quaedam spiritualia per quatriduum tradenda ad confessionem sacramentalem uberiori fructu peragendam», y son 8 meditaciones en latín (p. 229-245). Les siguen dos Apéndices: uno con 15 meditaciones sobre

temas propios de la primera semana de los *Ejercicios*, y otro con 20 meditaciones de Rosmini sobre el tema de la muerte.

El *Manuale* tuvo una traducción francesa (Lyon 1855, 2ª ed. 1856) y se ha ocupado de él muy poca bibliografía. En la década de los 80 del siglo pasado se mantuvo una polémica, en *Il Rosminiano*, contra el P. Giovanni Soriani S.I. (m. 1905) sobre el valor del libro como directorio de ejercicios.

De los dos libros del *Manuale*, el primero *Arte di dare gli spirituali esercizi* acumula todas las normas y anotaciones que san Ignacio distribuye a través de sus *Ejercicios*; es lo que constituiría como un directorio en 18 capítulos. Sigue de cerca en él las reglas y normas de san Ignacio, y las del *Directorio* oficial publicado por Aquaviva (a. 1599); pero no se puede negar que a veces expone la misma materia de modo propio. El segundo libro del *Manuale* expone la serie de los ejercicios de san Ignacio. Por lo que toca a la primera semana, a veces es una simple traducción del texto ignaciano, a veces añade algo de su parte. En la segunda, antes de la meditación ignaciana del Rey, introduce tres días para meditar sobre la voluntad de Dios, la caridad, y los medios de conocer cómo se ha de ejercitar la caridad con el prójimo. La parte primera (primera semana) consta de 7 días. La segunda (segunda semana) de 12. La tercera, de 15, y comprende la materia correspondiente a las semanas tercera y cuarta de san Ignacio.

En la carta de presentación, Rosmini – quien en 1830 había hecho los ejercicios en S. Andrea de Roma y había quedado «soddisfattissimo» (p. 12) – anuncia que todo lo mejor de su *Manuale* lo ha tomado de san Ignacio. «Vero è, añade, che ho cavato ancora non poco dall'opere di alcuni discepoli e seguaci del santo ...». El editor ha procurado subrayar las frases, palabras, o textos enteros, copiados (o traducidos) de los *Ejercicios* de san Ignacio, sobre todo en la serie de las meditaciones (libro II). Pero en el libro I se puede descubrir también la inspiración cercana del *Directorio* de Aquaviva. A veces es verdadera traducción. Pongo un ejemplo. Para declarar las cualidades del ejercitador, Rosmini escribe: «Sia somamente prudente, discreto, parco, modesto e considerato nelle sue parole. Inclini più tosto alla dolcezza che all'austerità, massime con persone che vengono dal mondo e sono ancora com'a dire retrose; e con quelle che soffrono aridità e tedio di spirito, le quali abbisognano di consolazione, d'incoraggiamento, ed aiuto di buoni consigli e d'orazione ...» (cap. I). El *Directorio* de Aquaviva: «... sit prudens et discretus, parcus et moderatus, consideratus in sermone. Sit etiam suavis, potius quam austerus, maxime cum iis qui tentationes, vel etiam desolationes, aut ariditates, et taedia patiuntur, quos consolari, animare, et erigere debet opportunis consiliis, et precibus tum suis tum aliorum» (cap. V,2). Semejantes a éste podría citar un buen número de pasajes, copiados (o traducidos) del *Directorio* de Aquaviva, o del directorio dictado por san Ignacio al P. Vitoria y bien aprovechado por Aquaviva.

En el segundo modo de orar (p. 88) p.e. se podrían haber subrayado, como traducción del texto ignaciano, algunas frases que no aparecen subrayadas. La advertencia de la nota 67 (lib. I) no resulta veraz, si se tiene en cuenta el directorio dictado a Vitoria. Como la nota 77 (lib. I) es un descuido, pues no corresponde a la materia del examen de conciencia. Pero los bellos cuadros comparativos e índices, que el editor añade a partir de la p. 299, son mucho más significativos del influjo ignaciano en el *Manuale* di Rosmini. Por ellos (p. 310 sgg.) descubrimos que en la biblioteca personal de Rosmini se encontraban varias ediciones del *Directorio* de Aquaviva. Contaba además con los comentarios de Bellecio, Busaeus, Diertins, Rosignoli y las *Opera omnia* de Suárez, 23 vol. (Venetiis 1740-1751).

El *Manuale* de Rosmini resulta una obra de más fácil lectura que los *Ejercicios*. Contribuye a ello el haber reunido la materia más propia del *Directorio* en el lib. I; y concentrarse la más adecuada para guiar la meditación en el lib. II, ampliando las explicaciones. El sistema concebido por Rosmini, aunque tan basado en san Ignacio, nos resulta más intelectualmente elaborado en los temas, menos genial, por tanto, y menos abierto a una más amplia gama de ejercitantes, menos afectivo y cristocéntrico. Un detalle: Rosmini distingue entre «meditación» y «contemplación» (p. 56, nota 30); pero no se ve porqué en los misterios de la vida de Cristo, unas veces empieza por meditación y otras por contemplación, muchas propone meditación o consideración, en vez de contemplación o repetición: la ligazón lógica entre la primera y segunda semana, a la que ya aludimos antes, con la introducción de tres días de materia propia de Rosmini, quizás sea uno de los indicios más evidentes. La ligazón afectiva profunda entre el coloquio con Cristo crucificado en la primera semana y la llamada de Cristo del inicio de la segunda se desvanece.

El paso a la segunda semana se establece así: «Parte seconda che ha per iscopo di condur l'uomo, dopo purgatosi dalle affezioni non ordinate ed ottenuto il dominio di se stesso, a ordinare la propria vita secondo il dettame della retta ragione e della perfetta giustizia» (p. 140). Es éste el tema más original, quizás, de Rosmini en su concepción de los *Ejercicios*. Lo mostró desde el principio y fundamento, donde substituye la primera frase de san Ignacio por dos afirmaciones: «L'uomo è creato per la *giustizia*, la qual si trova nell'unione con Dio. L'uomo è creato per la *felicità* la quale pure si trova nell'unione con Dio» (pp. 123-124), en vez de «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto, salvar su ánima» (*Ej.*, n. 23). El resto del principio y fundamento ignaciano, lo mantiene.

En resumen: una publicación importante para los rosminianos, para la historia de la interpretación y práctica de los *Ejercicios*, y para la historia de la espiritualidad del s. XIX.

Roma, Universidad Gregoriana. M. RUIZ JURADO S.I.

WILLIAM A. WALLACE. *Galileo and His Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*. – Princeton (University Press) 1984, XIV, 371 p.

Over the last decade Father William A. Wallace O.P. of the Catholic University of America has established himself as a Galilean scholar of the first rank. In a number of important papers and two notable books – *Galileo's Early Notebooks* (Notre Dame 1977) and *Prelude to Galileo* (Dordrecht-Boston 1981) – he has argued that the literary remains of the young Galileo have been both misdated and misinterpreted by numerous scholars following in the steps of A. Favaro who edited the magnificent Edizione Nazionale of Galileo's *Opere* around the turn of the century. From this position Fr. Wallace has been able to draw a number of both original and startling conclusions with far-reaching consequences for our ideas on Galileo's scientific development, his relations to the Society of Jesus, and his general concept of scientific methods and models of explanation. The present book is the most recent and succinct statement of Fr. Wallace's hypotheses.

Briefly told, the argument turns upon the three manuscripts 27, 46 and 71 of the Galileo Collection in Firenze. They all belong to Galileo's early writings, but their precise dates have been a matter of doubt, although Favaro's conjectures have been

widely adopted among scholars. MS 27 contains a number of notes on logical questions similar to those of the *Posterior Analytics* of Aristotle. It was regarded by Favaro as no more than a kind of exercise book from Galileo's schooldays at Vallombrosa, and he thought so little of it that he excluded it from Volume I of the *Opere*, publishing only his transcription of a few fragments in Volume IX as illustrations of Galileo's early education. On the other hand he published MS 46 under the title of *Juvenilia*, dating it to Galileo's student years at Pisa (i.e. before 1587), and also MS 71 which contains a number of deliberations on *De motu* and was ho-noured as the first testimony to Galileo's life-long occupation with mechanics as the science of motion; this was dated around 1590 when Galileo had begun his teaching career in the university.

This construction is vigorously attacked by the author who argues that all the three writings must date from the period 1589-1592 when Galileo taught at Pisa. His principal argument rests on the discovery that the unedited MS 27 deals with logical questions in such a way that it would seem to be excerpted from the *Logica* of the Jesuit P. Valla who taught logic at the Collegio Romano in 1587-1588. In fact, the subject matter is so arranged and the vocabulary so similar that it would be a most strange coincidence if there was no connection. The difficulty is that Valla did not publish his lectures (at Lyon) until 1622, a very late date which of course excludes the possibility that Galileo could have used them thirty or more years earlier – were it not for the fact that Valla writes that his lectures had been plagiarised by one Ludovico Carbone and published in 1597 at Venice as an original work. This shows that MS-copies must have been available long before Valla's work was printed, and Fr. Wallace suggests that Galileo might have got hold of a copy from Fr. Clavius during his first visit to Rome in 1587 when the famous Jesuit mathematician took him under his wings and together with Guidobaldo del Monte began pulling the strings which led Galileo to his clair at Pisa. If this be so, MS 27 is not from Galileo's Vallombrosa period, but from the time when he as a responsible teacher at Pisa had to develop his ideas on science in a serious way.

It must be admitted that Fr. Wallace's evidence for this late date of MS 27 is circumstantial. On the other hand, it is very carefully built up with many striking and well documented details which leave but little doubt that his verdict must be accepted. MS 46 presents a more difficult problem; but internal evidence suggests that it was written after MS 27, and Fr. Wallace comes down upon 1590 as its most probable date. In the second part of his book the author enters upon a large scale survey of how science in general and the science of motion in particular was taught at the Collegio Romano both before and after the *Ratio studiorum*. With its meticulous attention to sources this section is of great value in itself and independently of the possible connections between the mathematicians and the reformist Aristotelians of the Collegio and Galileo, – whose methodological principles and conceptions of causality in scientific explanation are discussed in the third part, with reference to the whole corpus of Galileo's works. Here the exposition is not quite as detailed as in the rest of the work, and Fr. Wallace must no doubt be prepared for controversy because of his unabashed assertion that some of the leading ideas of Galileo's «new science» must be traced back to the heritage from the Roman Jesuits in his first formative years. Here there certainly is more to investigate, and it is Fr. Wallace's merit that he has succeeded in giving a new stimulus to the study of Galileo and the understanding of how 17th century emerged. His book is a good one: it has solved one problem and raised several others. Scholarship can go on.

Aarhus Universitet. O. PEDERSEN

N.d.R. – Una presentazione sintetica delle sue affermazioni con precisazione della loro esatta portata è stata fatta dal p. Wallace nel volume in collaborazione, a cura di P. POUPARD, *Galileo Galilei 350 ans d'histoire (1633-1983)*, Tournai (Desclée International) 1983, apparso subito anche in versione italiana, Roma (Edizioni Piemme) 1984 (cf. AHSI 54 [1985] 404, n. 370).

LUDGER MÜLLER. *Kirche, Staat, Kirchenrecht. Der Ingolstädter Kanonist Franz Xaver Zech SJ (1692-1772)*. – Regensburg (Pustet) 1986, 8°, 192 S. (= Eichstätter Studien. Neue Folge, Bd. XXII).

Franz Xaver Zech S.J. (21.12.1692–15.3.1772), der von 1743 bis 1768 an der Juristischen Fakultät der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt das Fach «Kirchenrecht» gelehrt hat, ist nicht nur der letzte große Kanonist dieser Universität, er gehört auch zu der verhältnismäßig geringen Zahl der wirklich bedeutenden deutschen Kanonisten während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, d.h. während der Zeit der deutschen Aufklärung.

Der Verf. setzt sich in seiner Untersuchung, einer Eichstätter kirchenrechtlichen Dissertation, ein doppeltes Ziel: Zum einen will er die Person dieses heute nur noch wenigen Fachleuten bekannten Kanonisten des 18. Jahrhunderts sowie sein curriculum vitae und seine wissenschaftlichen Leistungen einer breiteren Öffentlichkeit nahebringen; zum anderen aber will er die kirchenrechtliche Doktrin Zechs systematisch darstellen. Dabei sollen einige Vergleiche mit Anschauungen der Kanonisten der «Jesuitenschule», und hier vor allem seines Lehrers Vitus Pichler S.J. und einiger anderer zeitgenössischer und späterer Kanonisten, einen Hinweis darauf geben, ob Zech im wesentlichen die bis dahin übliche Lehre tradiert, oder ob er in der Auseinandersetzung mit den gewandelten Anschauungen seiner Zeit nach Wegen gesucht hat, die zu neuen Lösungen strittiger Fragen beigetragen haben (S. 26 f.). Dabei konzentriert der Verf. sein Interesse vor allem auf die Fragenbereiche der philosophischen und ekklesiologischen Grundlagen der Lehre Zechs, und insbesondere auf die in seinen Werken aufscheinende wissenschaftstheoretische Einordnung des Kirchenrechts, und zwar sowohl der inneren Verfassung der Kirche als auch ihrer äußeren Verfassung, d.h. ihrer Beziehungen zum Staat. Die von Zech angeregten Dissertationen werden nur kurz erwähnt. Unter den von ihm betreuten Dissertationen dürften die bedeutsamsten diejenigen über das Zinsnehmen sein («Rigor moderatus Doctrinae Pontificiae circa Usuras»), insgesamt drei Dissertationen, Ingolstadt-Augsburg 1747-1751, die nach der Meinung der Fachwelt für die kirchliche Beurteilung der weiteren Entwicklung des modernen Wirtschaftslebens von großer Bedeutung waren (S. 27 f.).

Im ersten Teil seiner Arbeit bietet der Verf. eine Darstellung des Lebenslaufs und des umfangreichen Oeuvres von Franz Xaver Zech (S. 29-73).

Bevor Zech 1743 an der Universität Ingolstadt seine Lehrtätigkeit als Kanonist aufnehmen konnte, wurde er, wie dies der damaligen Praxis innerhalb des Jesuitenordens entsprach, an verschiedenen Orten mit zum Teil ganz unterschiedlichen Aufgaben, überwiegend jedoch mit Lehraufträgen, betraut.

Zech, der ursprünglich nach dem Beispiel seines Vaters Jurist werden wollte, war als Student der Rechtswissenschaft am 3. Oktober 1712 in die Gesellschaft Jesu eingetreten. Nach Abschluß seiner ordensüblichen Ausbildung unterrichtete er von 1724-1726 in Regensburg Logik und Physik, 1727-1728 in Amberg ebenfalls Physik, von

1728-1730 in Konstanz Kontroverstheologie, von 1730-1732 in Solothurn die Casus conscientiae (d.h. Moraltheologie) und Kirchenrecht. Von 1732-1735 war er an der Wallfahrtskirche auf dem Schönenberg bei Ellwangen als Volksmissionar tätig. Von 1735-1738 vertrat er in Amberg wiederum das Fach Kirchenrecht. Von 1738 bis 1741 unterrichtete er in Kirchenrecht erstmals an einer Universität, nämlich in Dillingen. Von 1741-1743 wirkte er wiederum nur für eine kurze Zeit als Lehrer des Kirchenrechts an der Juristischen Fakultät der Universität Innsbruck. Den Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Laufbahn bildete 1743 die Berufung an die bayerische Landesuniversität Ingolstadt, wo er bis 1768 nahezu den gesamten Rest seines Lebens als Kanonist an der Juristischen Fakultät verbrachte (S. 33-35).

Bei seiner Darstellung des wissenschaftlichen Werkes Zechs behandelt der Verf. an erster Stelle das in der Zeit von 1749-1766 erschienene Hauptwerk Zechs, nämlich sein angesehenes kanonistisches Lehrbuch *Institutiones Juris Canonici ad usum Tyronum* (S. 51-59). Dieses Lehrbuch ist geistesgeschichtlich insofern von großer Bedeutung, als Zech darin methodisch von der bis dahin allgemein üblichen Kommentierung des kanonischen Rechts nach der Gliederung der Dekretalen Gregors IX. abging und den Stoff nach dem Schema *Personae, Res, Actiones* systematisch gliederte. Dieses Gliederungsschema übernahmen später im wesentlichen auch der Codex Iuris Canonici vom 27.5.1917 und dessen Nachfolger, der gegenwärtig geltende Codex Iuris Canonici vom 25.1.1983.

Unter den Kirchenrechtslehrern seiner Zeit ordnet der Verf. Zech als einen «gemäßigt fortschrittlichen Denker» ein. Durchgehend hat er in seinem Lehrbuch auch die historischen Aspekte und die Verhältnisse der Kirche im Deutschen Reich berücksichtigt, wie dies vom bayerischen Kurfürsten wohl auch erwartet wurde (S. 73).

Die kritischen Anmerkungen des Verf. zu der von Zech angewandten systematischen Gliederung, die zweifellos einen gewaltigen Fortschritt in der methodischen Darbietung und vor allem in der geistigen Durchdringung der Gesamtmaterie des kanonischen Rechts darstellte, vermögen nicht zu überzeugen. Eine unter Berücksichtigung sämtlicher Umstände im Ergebnis bessere Systematik ist bisher noch von keinem Kanonisten vorgelegt worden.

Wie bereits bemerkt erwähnt der Verf. nur in Kürze die unter Anleitung Zechs verfaßten Dissertationen sowie einige kleinere kanonistische Schriften, die ihn zum Verfasser haben. Sie sind überwiegend Gelegenheitsschriften, die aus aktuellem Anlaß entstanden sind und denen daher für die heutige Zeit ein besonderes Interesse nicht mehr zukommt (S. 59-70).

Im zweiten Teil seiner Arbeit «Grundlegende Fragen der Kirchenrechtslehre» behandelt der Verf. die philosophisch-theologisch-ekklesiologischen Denkansätze im kirchenrechtlichen Werk und System Zechs (S. 74-132). Der Verf. untersucht darin den Gesetzes- und den Kirchenbegriff Zechs und dessen Vorstellungen über den Zusammenhang zwischen Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft, d.h. seine kanonistische Methodik. In der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen protestantischen Kirchenrechtslehre qualifiziert Zech die Kirche als eine *societas iuridice perfecta*, die von ihrem Herrn Jesus Christus gestiftet wurde und ihre Ämter, ihre Leitungsgewalt und ihre Rechtsordnung nicht von der staatlichen Rechtsordnung und der Staatsgewalt herleitet (S. 89 ff.).

Wie der Verf. zeigt, ist die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht für Zech bei der Anlage seiner *Institutiones* kein bestimmendes methodisches Einteilungsprinzip, obwohl er auf diese Unterscheidung, z.B. in seinem Prozeßrecht und in anderen Fällen immer wieder zurückgreift. Hierbei zeigt sich, daß sich Zech

durchaus dem Einfluß der Würzburger Schule und den Vorstellungen des damals im Entstehen begriffenen *Ius Publicum Ecclesiasticum* geöffnet hat.

Im dritten Teil seiner Untersuchung wendet sich der Verf. der Darstellung der kanonistischen Grundaussagen bzw. der Denkansätze Zechs zum kirchlichen Verfassungsrecht zu, und hier vor allem seines Verständnisses der Hierarchie und Kirchengewalt, des Verhältnisses von Klerikern und Laien, von Presbyterat und Episkopat und schließlich der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Papst und Ökumenischem Konzil (S. 131-165). Zech, der in seinem ganzen Oeuvre stets allen Extremen abgeneigt und um vermittelnde und allseits akzeptable Positionen bemüht war, hält einerseits an der zentralen Stellung und der universalen Leitungsgewalt des Papstes in der Kirche fest, betont andererseits aber auch die Notwendigkeit einer besonderen Verantwortung des Bischofs für seine Diözese. Seine Aussagen über die Lehrgewalt und die Unfehlbarkeit des Papstes entsprechen materiell bereits der Entscheidung des I. Vatikanischen Konzils (S. 164).

In seiner Doktrin über das Verhältnis von Kirche und Staat (S. 165-187) versucht Zech, der bemerkenswerterweise Professor des kanonischen Rechts an der Juristischen Fakultät an der damals einzigen bayerischen Staatsuniversität in Ingolstadt war, verständlicherweise gleichfalls eine Position zu entwickeln, die gleichermaßen den Interessen der Kirche und des damaligen Kurfürstentums Bayern gerecht wurde. Für Zech sind Kirche und Staat zwei rechtlich selbständige und voneinander unabhängige Körperschaften (*communitates perfectae*), die jedoch in der rechtlichen und politischen Realität in vieler Hinsicht aufeinander bezogen und angewiesen und daher zu einer vielfältigen Kooperation genötigt sind. Ihre jeweiligen Kompetenzen ergeben sich im Sinne der aristotelisch-thomistischen Gesellschaftsphilosophie aus einer materialen Abgrenzung ihrer wesensverschiedenen Zwecke und Aufgabenstellungen.

An der vom kanonischen Recht geforderten, damals aber von vielen zeitgenössischen weltlichen Juristen bereits weithin bestrittenen Immunität der Kleriker und des Kirchenvermögens von der weltlichen Gerichtsbarkeit hält Zech unvermindert fest. Er führt diese Immunität unmittelbar auf göttliches Recht zurück und begründet seine Auffassung damit, daß Christus seine Kirche nicht den weltlichen Herrschern, sondern dem Apostel Petrus anvertraut habe (S. 171 f.). Die Fürsten haben zwar die Aufgabe, die Kirche zu schützen, ein Recht zur selbständigen Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten steht ihnen jedoch nicht zu.

Im erklärten Gegensatz zu der das damalige Staatskirchenrecht des Deutschen Reiches bestimmenden Doktrin hält Zech daran fest, daß den Fürsten ein *Jus reformandi*, wie es von den protestantischen Fürsten im Zeitalter der Glaubensspaltung in Anspruch genommen wurde, nicht zustehe. Daher stehen nach Zech auch die großen deutschen religionsrechtlichen Friedensschlüsse des Deutschen Reichs im 16. und 17. Jahrhundert, d.h. konkret der Passauer Vertrag von 1552, der Augsburger Religionsfriede von 1555 und der Westfälische Friede von 1648, im Gegensatz zum kanonischen Recht. Im Ergebnis betrachtet Zech diese reichsrechtlichen Friedensschlüsse aber dennoch als rechtsverbindlich, und zwar mit dem faktischen Argument, «damit Schlimmeres verhütet werde» (S. 177).

Die Konkordate sind für ihn, im Gegensatz zu vielen extremen papalistischen Vertretern der Kanonistik der damaligen Zeit, keine päpstlichen «Privilegien», die vom Papst ohne weiteres frei widerrufen werden könnten, sondern zweiseitige völkerrechtliche Verträge im strengen Sinne, die auf der Grundlage der Gleichberechtigung der beiden Konkordatspartner geschlossen werden und daher beide Vertragspartner

gleichermaßen zur Einhaltung der vertraglichen Verpflichtungen binden. Jedoch will Zech, der auch hier wiederum eine Neigung zu vermittelnden Lösungen erkennen läßt, in denjenigen Fällen, in denen ein öffentlicher Nutzen der Kirche dies verlange, dem Papst das Recht zugestehen, sich einseitig von der Vertragspflicht zu lösen (S. 185).

In seiner Arbeit über Franz Xaver Zech ist es dem Verfasser gelungen, sowohl die Persönlickeit des letzten großen Kanonisten der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als auch sein kanonistisches Werk, das er in der Zeit der Hochblüte der Aufklärung geschaffen und damit der Wissenschaft des kanonischen Rechts eine angesehene und zeitangemessene Stellung gesichert hat, zur Darstellung zu bringen. Mit Recht erscheint Franz Xaver Zech in dieser Untersuchung als ein aus der großen Zahl seiner Zeitgenossen herausragender Kanonist, dessen kirchenrechtliche Werke für den Fachkanonisten auch heute noch von Wichtigkeit und brauchbar sind. Das einzige Desiderat, das der Rezensent anzumerken hat, besteht darin, daß es für den Leser von Interesse gewesen wäre, zu erfahren, wie weit Zech in seinen kanonistischen Grundauffassungen und Denkansätzen mit den anderen führenden deutschen und außerdeutschen Kanonisten seiner Epoche übereinstimmt und in welcher Hinsicht er sich von ihnen unterscheidet und wesentlich neue Wege gegangen ist.

Augsburg-Bonn. J. LISTL S.J.

CRISTINA DE LA CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA. *Una mitra sobre dos mundos, la de don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Ángeles y de Osma.* – Sevilla (Monasterio de Santa Paula) 1985, VIII-640 p., ils.

La historiografía femenina española ha acrecentado en los últimos años su valor con los nombres de dos religiosas: Sor Agueda Rodríguez Cruz y Sor Cristina de la Cruz de Arteaga. La primera desde Salamanca se ocupa de estudiar la historia de la pedagogía, la influencia de la educación española en la sociedad española e hispanoamericana. La segunda († 1984) reseñó con singular cuidado vida y obra de personajes relevantes, miembros de familias destacadas como los Mendoza, el Marqués de Santillana, y también de siluetas pertenecientes a la vida eclesial. Amplia obra acredita su constancia en el quehacer histórico, su vocación, sus dilatadas y cuidadosas investigaciones en archivos y bibliotecas. Antes de su muerte, Madre Cristina dejó preparado para la imprenta, en densa obra, bien pensada y limpiamente escrita, el resultado de su investigación en torno del obispo Juan de Palafox y Mendoza.

Este libro no es un libro fácil por su tema, la vida y obra del discutido obispo de Puebla de los Ángeles, virrey y visitador de la Nueva España. No trata de acomodarse en la polémica en pro o en contra de su personalidad y acción, no es tampoco una obra beata que ensalce sólo las virtudes del prelado, sus prácticas devotas, su mentalidad religiosa. Va mas allá de estas posibilidades y, a base de exhaustiva investigación, lecturas cuidadosas del amplio y rico archivo familiar y del personal de don Juan de Palafox, de su inmensa colección de escritos y de la amplia y contradictoria bibliografía a él referente, ha construido libro sólido, bien estructurado, objetivo y de clara y fácil lectura. No ha pretendido escribir una disertación acerca del pensamiento político de Palafox, su visión del indígena mexicano, sus escritos puramente espirituales, su sentido de la educación, su obra constructiva, su actuación gubernativa, describiendo

con largueza cada uno de esos aspectos, sino que a través del desarrollo biográfico, llevado con equilibrado juicio, con razonable argumentación toca esos y muchos otros aspectos que contiene la polifacética personalidad del biografiado.

Sin pretender entrar al fondo del pensamiento político de Palafox, discernir sus concepciones en torno del Estado y de la Iglesia, sus finalidades y limitaciones, y de situar a Palafox como uno de los teóricos políticos más brillantes surgidos en la monarquía española, presenta al hombre que cumple una función política provisto de recia formación, de gran experiencia en las funciones del Estado, formado a través de severa disciplina vital y académica, y poseedor de un carácter o personalidad que le sitúa muy por encima de los funcionarios de la administración española de su época.

Con fino tacto, la autora analiza pensamiento y conducta política de Palafox, centro del contexto de la política imperial y colonial de España, al mismo tiempo que describe su vida religiosa, su concepción de Dios y del mundo, su ascetismo, sus escritos religiosos, sus ideas de reforma eclesiástica y cumplimiento de su misión pastoral. Todos y cada uno de los aspectos que pueden hallarse en figura tan excepcional, están bien engarzados, relacionados hábilmente dentro del desarrollo biográfico que la autora hace. Cada hecho relatado, cada episodio, ocupa su lugar, se enlaza perfectamente con los otros, de tal suerte que el cuadro general resulta, además de real, armonioso y comprensible. Su figura se nos presenta, así, viva, actuante, y no se nos da el personaje diseccionado, inerte, frío. Pone Sor Cristina entusiasmo y calor en algunos aspectos que describe, principalmente los religiosos, los que comprende más finamente, y pondera con cuidado aquellos que tocan asuntos delicados de su vida, como su obra de visitador, sus tensas relaciones con la administración eclesiástica virreinal y los virreyes, y los problemas surgidos con la Compañía de Jesús. Este último aspecto lo desarrolla con objectividad escrupulosa, analizando con todo cuidado la documentación surgida de las partes contendientes. Con finura y cumplido conocimiento del procedimiento canónico utilizado por ambas partes, sin tratar de ensalzar a Palafox, ni tampoco de inculpar partidariamente a la Compañía, describe la contienda, orígenes y desarrollo, revelándonos los males que corroían la administración eclesiástica americana. La lectura de los capítulos respectivos deja la impresión de un juicio imparcial.

La conducta de Palafox, como visitador que hirió las corruptas administraciones de los virreyes Duque de Escalona y Conde de Salvatierra, está igualmente bien documentada, y encargada con justa verdad. El anhelo de Palafox por enderezar la administración pública novohispana se revela claramente en los apartados que le consagra la autora, y también, con igual franqueza y certeza, los esfuerzos del prelado por corregir los vicios del clero novohispano, sumido, como la administración toda, en grave letargo, en indiferencia y aun en pésimos hábitos y costumbres. Estos intentos, surgidos del anhelo reformador de Palafox, buen pastor y buen gobernante, acarrearían numerosas enemistades, pues al intentar destruir viejos y fuertes intereses, se levantarían en su contra, y a la vez, todos aquellos elementos afectados por sus medidas, lo cual explica la saña con que se le persiguió, intentó destruir, y la razón última de su cambio de la importantísima diócesis de Puebla de los Ángeles a obispo de Burgo de Osma.

Si estos aspectos tan contravertidos se encuentran bien tratados en la biografía que reseñamos, otros más completan el bien delineado y colorido retrato. Entre ellos debemos mencionar el interés de Palafox por mantener la unidad imperial, por evitar su desmembramiento, por zanjar las dificultades surgidas de la política hispano-portuguesa. Las observaciones de Palafox, sus consejos, revelan el político de al-

tura, el estadista. El fracaso de esa diplomacia indica el decaimiento político que afectaba a España. Igual de importantes son sus ideas en torno a los ritos orientales, en los que ve la necesidad de que en todo el orbe la Iglesia actué con un sentido universalista, y no movida por el interés de alguna de las partes, por muy importante que ésta sea.

Atrae de esta obra el tratamiento que da la religiosa a la vida familiar de Palafox, de tal suerte que ya no se le ve como célula aislada, sino como figura sobresaliente en la sociedad de su época. El tratamiento que da a su vida humana, a los vínculos que le ataban con su familia, el afecto existente en ella y al cuidado exquisito que tuvo para encauzar a sus sobrinos, confiere un sentido vital muy humano a nuestro personaje. No es así su figura la de un insensible hombre de Iglesia, ni la de un político que sólo atiende razones de Estado, sino una figura de carne y hueso, que siente, que derrama ternura, que vive preocupado por el bienestar material y espiritual de los suyos. En derredor de un hombre cabal, que sabe de amor y de dolores, que es sensible a la belleza, a la cultura, y que puede manifestar bondad, pero que a la vez tiene un gran sentido del deber, de la perfección espiritual, de la rectitud, la autora se ocupa, como ya hemos dicho, de presentarnos al prelado, al virrey, al ser político y religioso, que todo esto fue Juan de Palafox y Mendoza.

No obstante la magnitud del libro, el interés por su lectura no decae. La información que lo sustenta es maciza, completa, y el juicio, el buen sentido con que está construido, revela que Sor Cristina, superando todas las dificultades, supo elaborar una historia limpia, clara, bien escrita, la mejor existente hasta el día del Obispo de Puebla de los Ángeles.

Es indudable que dada la distancia a que se halla Nueva España, la autora no haya podido adentrarse más en su naturaleza para ponderar, como era debido, distancias, situaciones, caracteres y para manejar con toda corrección la enredosa toponimia mexicana. Son peccata minuta las fallas que encontramos en este sentido, que non amenguan el valor del libro, sólido, serio, muestra de una gran capacidad de investigación y de penetración del alma humana.

México, Universidad Nacional de México. E. DE LA TORRE VILLAR

WALTER J. ONG, S.J. *Hopkins, the Self, and God* – (University of Toronto Press) 1986, 8°, 180 p.

For a study of Hopkins in relation to such fundamental themes as «the self and God», Fr. Walter Ong (of St. Louis University) has eminent qualifications. In the general area of English literature studies in America, he may be said to stand at the summit, having recently served as president of the Modern Language Association of America. He may not perhaps be classified as a Hopkins scholar in the narrow, specialized sense of the term; yet his deep personal interest in the poetry of Hopkins goes back at least to his contribution on «Hopkins' Sprung Rhythm and the Life of English Poetry» which he made to Norman Weyand's edition of *Immortal Diamond* in 1949 (p. 93-174). Since then his field of interest has broadened into a unique interpretation of the whole course of European literary culture, which is aptly indicated in the titles of such books as *Rhetoric, Romance and Technology* (1971) and *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (1982). Now, after devoting forty years to such a vast cultural perspective, he has returned (in these «Alexander Lectures», given at the University of Toronto in 1982) to his earlier, more personal interest, so as to

bring the weight of his scholarhip to bear on this individual Jesuit poet of the Victorian age in England.

In choosing such a subject for elucidation, so far from having restricted his scope, Fr. Ong may be said to have given it an appropriate fulfilment. In all his writings it has been a basic aim of his to trace the development of what he calls an «articulate understanding of the self» (p. 159) in the course of European culture, with special reference to the impact of technology on the human mind – from writing to printing, and more recently from the telegraph to the computer. This general aim he now applies to the poetry of Hopkins, whom he hails as «a prime exhibit in the history of consciousness» (p. 5). He presents the poet not only in his Jesuit setting, according to what is called and sometimes criticized as the traditional or conventional perspective, but also – following in the footsteps of recent studies by Alison Sulloway (*Gerard Manley Hopkins and the Victorian Temper*, New York 1972) and Wendell Stacy Johnson (*Gerard Manley Hopkins: The Poet as Victorian*, Ithaca NY 1968) – in his Victorian background. Here he points out, in his own characteristic fashion, how «the Victorian fascination with external particulars of all sorts and the related Victorian fascination with the interior self both come to peak intensity in Hopkins» (p. 21). At the same time, what is even more unique to his presentation, he relates the poetry of Hopkins not only to the literature but also to the technological advances of the age, considering how the latter «afforded a new kind of synchronizing model to aid in thinking of eschatological time, which combines the present and eternity» (p. 56). He goes on to draw attention to the significant yet forgotten fact that: «The Wreck of the Deutschland» is «the first great telegraphically conditioned poem in English, and perhaps in any language» (p. 50).

Still, while he insists on the Victorian quality of Hopkins, as a poet who, for all his appearance of remoteness from his contemporaries, was yet «inside his own epoch in history, at home in his own age» (p. 90), Fr. Ong skilfully relates his poetry – more than any previous scholar, even including Alfred Thomas, on whose study of *Hopkins the Jesuit: The Years of Training* (London 1969) he largely draws – to his ascetical and theological formation as a Jesuit. For this purpose he offers an in-depth survey both of the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius and of the scholastic philosophy and theology studied in the time of Hopkins, in such a way as to enlighten not only scholars as yet uninitiated in such matters but also Jesuits who have been formed in that tradition. Here he emphasizes how central is the role of «the self» in the spirituality of St. Ignatius, in the way it focuses «with precocious intensity on the self and on human freedom as centring the self», as it were anticipating «the particularism and self-consciousness which Hopkins first picked up from the Victorian milieu in which he lived» (p. 54). On this point, he willingly acknowledges his indebtedness to such studies as those of David Downes (*Gerard Manley Hopkins: A Study of His Ignatian Spirit*, New York 1959), Paul Mariani (*A Commentary on the Complete Poems of Gerard Manley Hopkins*, Ithaca NY 1970), James Finn Cotter (*Inscape: The Christology and Poetry of Gerard Manley Hopkins*, Pittsburg 1972) and John Robinson (*In Extremity: A Study of Gerard Manley Hopkins*, Cambridge 1978); but what he fails to find in them is the signal contribution made by the *Spiritual Exercises* «to Hopkins' intense and articulate self-consciousness» (p. 55).

From the Ignatian influence Fr. Ong turns to consider that of Catholic philosophy and theology, drawing a contrast between the positive impact of Scotism, with its emphasis on the individuality or *haecceitas* of things, and the somewhat negative impact of the official brand of Suaresian Thomism presided over by Fr. Joseph Kleut-

gen, who emerges from these pages as a kind of grey eminence, if not a villain. While recognizing that «the Catholic theology that Hopkins studied in his regular courses preparatory to the priesthood ... penetrated his entire life» (p. 89), Fr. Ong lays more emphasis on the more practical study of moral theology, «which certainly intensified his concern with human freedom and thereby with the human self» (p. 99). He particularly points out the defects of the contemporary scholastic approach to theology, with its reliance on manuals (rather than original texts) and its Latin presentation which insulated it «from other thought and notably from the deeper unconscious and subconscious currents that power all fresh feeling» (p. 124). He also laments that «Catholic theology and indeed the entire Catholic ethos had never got the newly emerging cosmos fully into theological focus», at a time when «the sense of the universe and of human beings in the universe was undergoing profound alteration» (p. 157). It isn't surprising, therefore, if «Hopkins' poetry of inscape and instress pretty well passes up the new discoveries» (p. 158); yet he sees the poet, with his sensitivity to the currents of his age, as «'modern' in the deepest and most positive sense of the term; at home in the real world, and certainly in its attentiveness to the self as self» (p. 134). Thus he even finds in the poetry of Hopkins a foreshadowing of the scientific thought of Teilhard de Chardin, whose great mission it was «to provide theology with a comprehensive cosmology» (p. 133).

Such in its main outlines is the thesis of this notable contribution to Hopkins studies, which has so many original insights to offer concerning the sources of the poet's inspiration both in the Victorian age and in the Society of Jesus. It may well serve to redress the balance which has to some extent been upset by the «deconstructionist» criticism of recent authors, such as Michael Sprinker (*«A Counterpoint of Dissonance»: The Aesthetics and Poetry of Gerard Manley Hopkins,* Baltimore 1980) and Daniel Harris (*Inspirations Unbidden: The «Terrible Sonnets» of Gerard Manley Hopkins,* Los Angeles 1982), the former of whom is included in the bibliography of «References» but the latter is deservedly omitted. In such studies we find an attempt to categorize and criticize the so-called «Jesuit school» of Hopkins criticism for its excessive «logocentrism». On his side Fr. Ong takes occasional notice of this strange doctrine which has become so fashionable in America in recent years, with reference not so much to its American or Hopkinsian followers as to its French originators, such as Jacques Derrida, who (he remarks) «downgrade naming, denying its implied referential values, even while practising it vigorously» (p. 130). His attitude, however, isn't entirely negative; but he goes so far as to borrow from the deconstructionists something of their terminology and even their thought, if only to buttress his own thesis: «The radical namelessness of the 'I' in its presence to itself is of major importance in view of the deconstructionist doctrine that belief in 'presence' is a naively entertained by-product of our use of names, of 'logocentrism'». (p. 33) Here he is specifically discussing the study of that other guru of deconstructionism, Roland Barthes, entitled *Sade, Fourier, Loyola* (Paris 1971). He criticized Barthes for restricting his concerns (in the third part of his study) to what is «linguistic and thoroughly reductionist» (p. 77) and to «the text as text» without attention to «the volitional holism into which the 'separations' or diaretic structures of the text feed» (p. 78). Yet he so far avails himself of his opponent's terminology as to speak, with an effect of parody, of «the holistic force of Ignatius' 'deconstruction' of the diaretic or separative organization in the *Exercises*» (p. 81).

At the same time, it has to be admitted that, reflecting partly the difficulty of Hopkins' own poetry and prose, partly the obscurity of the deconstructionists, partly

the academic terminology of so much contemporary discussion of theology, philosophy and literary criticism, the style of Fr. Ong is by no means easy on the reader. He himself speaks in praise of the intimacy and immediacy of that personal style of writing which appears among the metaphysical poets of the seventeenth century, after having been «worked out in the dialogue of the Elizabethan stage» (p. 138); but unfortunately he betrays little of it in his own writing. This intimacy he particularly notes in the «anguished poems» of Hopkins' Dublin years, with their «deeply self-confrontational tone», which he contrasts with «the pros and cons of Shakespeare's showpiece», namely Hamlet's famous soliloquy (p. 141). Yet he sadly overlooks the dependence of their language on Shakespeare's other tragedy of *King Lear,* whose intimacy and immediacy is as impressive as anything in Hopkins.

It is, no doubt, in view of his general thesis that Fr. Ong is too ready to blame the prevailing influence of humanist rhetoric in English literature from the plays of Shakespeare, through «Samuel Johnson's 'generalities'» (p. 129), to Newman whom he sees, in contrast to Hopkins, as «far more conspicuously public in stance» (p. 126); while, on the other hand, he attributes Hopkins' failure as a preacher to his greater directness, opining that «congregations still expected something of the old-line, formally distanced orotundity» (p. 126). In this he fails to do justice to the movement of Shakespeare's dramatic style away from the rhetorical declamation so characteristic of «Marlowe's mighty line» towards the anguished intimacy of Lear and Cordelia; he forgets that Dr. Johnson, for all his indulgence in 'generalities', advocated careful attention to the particularities of persons and places, such as we later find realized in Boswell's *Life* of him; and he overlooks the skilful use to which Newman put the whole rhetorical tradition for the exposition of personal motives in his *Apologia*, and for the nuanced analysis of mind in his *Grammar of Assent*. On the other hand, it may be doubted if the sermons of Hopkins avoid the pitfalls of that rhetorical tradition in which he was (after all) formed at Oxford. It was, I fear, for this very reason that his words were all too often above the capacity of the simple congregations to whom he preached in places like Lancashire and Glasgow, where they expected not so much orotundity as practical, homely truths, uttered in a practical, homely manner.

Implicit in these relatively minor points, I have a major objection to Fr. Ong's thesis: namely, that in his enthusiasm for the successive influence of technology on the articulation of the self-conscious, he is too ready to interpret literature in terms of science. In the world of science there may well be a continual development from antiquity till modern times: but in the world of literature it may be doubted if there is any parallel development, considering how different are the methods of literature (as Newman points out in his *Idea of a University*) from those of science. «Science», says Newman, «has to do with things, literature with thoughts; science is universal, literature is personal; science uses words merely as symbols, but literature uses language in its full compass». To much the same effect are the words of Walker Percy, as quoted by Fr. Ong: «Science cannot utter a single word about an individual molecule, thing or creature in so far as it is an individual but only so far as it is like other individuals» (p. 34). So the fact that Hopkins lived and wrote three centuries after Shakespeare, and was able to make use of the technological advances as well as the increased self-consciousness of his age, does not necessarily give him an advantage over the earlier poet. He is what he is, the poet of enthusiastic selfhood and anguished personality; but the other, too, was in his own day (and is still today) the dramatist of living human character, who also gave expression to personal anguish in his sonnets, with the affirmation of self, «I am that I am» (*Son.* cxxi). Each poet is what he is; and there is

no development of genius, or of self-consciousness, from the one to the other. Each draws in his own way from that ever-flowing source of selfhood from which in previous ages Homer and Virgil and Dante had drawn. Each stands for what T.S. Eliot calls «timeless moments» of which history is the pattern («Little Gidding» V). There is no evolution, but, as Eliot also says, «there is only the fight to recover what has been lost and found and lost again and again» («East Coker» V) – only the rediscovery has to be made in an idiom appropriate to the changing consciousness of each age.

From this point of view, my criticism of this otherwise outstanding book on Hopkins is that it places the Jesuit poet too much in his philosophical, theological and ascetical, but too little in his literary and poetic context. And it is in this latter context that Fr. Ong might well have paid more attention to the dominant influence of such great exponents of human character and selfhood as Shakespeare and Milton, not to mention such romantic poets of the previous generation as Wordsworth and Keats. Even for his own thesis on the impact of contemporary technology, he might well have referred more than once to Norman MacKenzie's authoritative *Reader's Guide to Gerard Manley Hopkins* (London 1981), which is strangely absent from the «References», though mention is there made of the contemporary *Preface to Hopkins* by Graham Storey (London 1981). But now I am afraid I am asking too much of a book of some 160 pages, whose laudable purpose is (among others) to redress the balance in Hopkins criticism. There is, after all, a limit to the literary and linguistic criticism on the slender poetic output of Hopkins; and it is high time we raised our eyes from the particular trees to the mighty forest as a whole – and as Fr. Ong also rightly insists – from the outer whole to the inner self of the poet, passing beyond words and names to a nameless but not selfless silence.

Tokyo, Sophia University. P. MILWARD, S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

MARIA FRANCA MELLANO. *Popolo, religiosità, e costume in Piemonte sul finire del '500* secondo la «Narratione de' successi intorno alla miracolosa imagine della gloriosissima Vergine scopertasi in Mondovì a Vico l'anno 1595» di G. ALAMANNI S.I. – Torino (Centro Studi piemontesi) 1986, 8°, 222 p., ill.

Per la diligente cura di una specialista nella storia religiosa subalpina del secondo Cinquecento, ha visto la luce dopo quasi quattro secoli l'originale italiano di un'opera del p. Giuseppe Alamanni, che su tale storia getta per noi oggi una luce singolare. Egli, primo rettore del collegio di nuovo riaperto a Mondovì, fu incaricato dal vescovo della città, Castrucci, quale «theologo molto dotto, pio e prudente», di «osservare e notare i successi e progressi di questa mirabile devotione alla Madonna SS.ma» (p. 93), cioè dell'incredibile moto religioso determinatosi nel 1595 attorno a un'immagine di Maria dipinta un secolo innanzi su un pilone presso il borgo di Vico non lontano da Mondovì, e che, presa in devozione da un diacono, cominciò a diffonder la fama di taumaturga. «Gran nobiltà è capitata qua – scrive il p. Alamanni – da tutto Piemonte, Provenza, Savoia, Monferrato, stato di Milano, Genova; gentildonne delicatissime vestite di seta e d'oro con piedi nudi, per la longhezza della strada e insolito rigore arsi, scorticati, insanguinati...; gran signori scalzi, scoperti, con le proprie vestimenta riche per maggior sua mortificatione»; oltre i vescovi della regione, il nunzio, i generali dei domenicani e dei francescani, verso novembre venne anche «il conte stabile governatore dello stato di Milano» [Juan Fernández de Velasco] (133); e insomma «per commune opinione si tiene che mai si sia né veduta né letta cosa pari a questa, avvenuta su gl'occhi nostri, che corre ferma fama in una sol notte passassero [= ci fossero più di] cento venti milla persone»; in tutto l'anno furono contate 946 compagnie venute in pellegrinaggio coi loro predicatori e confessori (135), con quali problemi logistici e relativi necessari provvedimenti è facile immaginare, eppure «senza il minimo rumore». Ultimata la relazione nel 1600, essa venne esaminata a Roma, d'ordine del Papa, dai cardinali Bellarmino e Bernieri e licenziata per la stampa, ma non vi arrivò, per sopraggiunta morte del vescovo monregalese. Ne venne invece pubblicata nel 1604 a Bordeaux una traduzione francese a cura dei cistercensi che erano stati chiamati a officiare il nuovo santuario. Recentemente si preparò l'edizione dell'originale da due successivi scrittori della Biblioteca Vaticana, ma solo oggi il progetto si è realizzato, riproducendo l'esemplare di Palermo (cf. SOMMERVOGEL I 114s.).

L'edizione costituisce però solo la parte III del volume (p. 123-213); le prime due concernono l'autore (9-79) e l'opera. Questi due studi, che formano un ampio affresco d'ambiente politico-religioso, raddoppiano il valore dell'edizione. Siccome il p. G. Alamanni fu anche rettore, e per molti anni, a Torino e confessore delle principesse sabaude (morì nel 1630, «in obsequio peste laborantium»), è molto presente nei registri dei due generali Acquaviva e Vitelleschi, e la professoressa Mellano si è impegnata a rintracciare e connettere tutti i frammenti che possono interessare reperibili nei volumi *Med.* dell'ARSI; ne ha ricavato un'esposizione continuata, e ricca di interferenze coi temi allora sul tappeto, o interni alla Compagnia come il «nazionalismo», o nei rapporti di essa con la corte di Carlo Emanuele I, le missioni da lui promosse, ecc. L'abbondante messe ha offerto largo campo per esercitarsi all'acuta capacità di riflessione dell'erudita editrice.

M. C.

AUGUSTO LUCA. *Nel Tibet ignoto. Lo straordinario viaggio di Ippolito Desideri S.I. (1684-1733).* – Bologna 1987, 8° picc., 352 p.

La pubblicazione – tuttora in corso – delle opere che il p. Desideri scrisse in tibetano per condurre un dialogo tra cristianesimo e lamaismo (cf. AHSI 54 [1985] 365-369) ha fatto deplorare che il singolare episodio missionario svoltosi sul «tetto del mondo» nel primo Settecento per iniziativa del coraggioso gesuita pistoiese restasse ancora poco conosciuto ai suoi connazionali, per la mancanza di un libro che lo presentasse a un largo pubblico. Il p. Luca, confratello di Istituto missionario dell'editore delle Opere tibetane del Desideri, ha generosamente offerto la sua penna, già brillantemente esercitatasi in campo di biografia spirituale, per rimediare all'incresciosa lacuna. Il titolo del libro, nelle sue due parti, mette felicemente in rilievo due tratti caratteristici: l'aver p. Desideri descritto per primo – anche se la sua Relazione rimase per allora inedita – il paese e la cultura tibetana, e l'essersi recato colà con un viaggio tremendamente difficile e lungo. Questi sono anche i due elementi che sostanziano e rendono così avvincente il racconto che il Desideri stese, tornato in Italia, della sua avventura tibetana, la quale cominciò però nell'India settentrionale e finì in quella meridionale.

L'autore lo segue fedelmente, dandone una propria esposizione agile e vivace – i titoli dei capitoli sembrano quelli di un romanzo d'avventure –, cosparsa quando è il caso di tratti testuali, ma soprattutto trasportata nella conoscenza odierna dei luoghi e dei tempi: così al fascino che già da sé possiede l'«epopea» desideriana si aggiunge quello conferito da tante notizie che si susseguono su ambienti lontani e passati. I vari temi culturali che man mano vengono a inserirsi sono trattati con mano precisa e leggera. Opportunamente la descrizione del Tibet contenuta nel libro secondo della Relazione è rimessa ad un'Appendice (p. 305-336), mentre una seconda più breve dà in sintesi le cose più notevoli della «missiologia» del p. Desideri. Con le tre nitide mappe iniziali il lettore ha quanto occorre per tener dietro al viaggiatore. Una diligenza particolare ha profuso il p. Luca per illuminare i primi anni, che hanno preparato l'apostolo della fede, zelante fino all'eroismo, e gli ultimi, vissuti nascostamente a Roma, e presto finiti con una morte precoce. Desideri stesso aveva sollecitato questo soggiorno romano per scagionare non tanto sé quanto la Compagnia da una grave accusa nei confronti della Congregazione di Propaganda; l'autore ha riferito del dissidio che ha dolorosamente opposto due benemerite forze missionarie, con la più delicata oggettività. Il p. Desideri ha dunque la monografia che gli spettava; pare veramente strano che si sia fatta attendere tanto, ma in compenso è arrivata perfetta.

M. C.

PETER WALTER. *Johann Baptist Franzelin (1816-1886), Jesuit, Theologe, Kardinal.* Lebensbild. – Bozen (Athesia) 1987, 8°, 122 p., 19 Tafeln.

Nella ricorrenza del 100° anno della morte del card. J.-B. Franzelin, nato nel paesetto alpino di Aldein (Alto Adige), si è provveduto a trasferirne là da Roma i resti mortali. Occorreva però, evidentemente, anche una evocazione scritta della sua vita, dell'attività di professore e di rinomato scrittore di teologia. Purtroppo il cardinale, prima di morire, bruciò quasi tutte le sue note, circostanza che pose in difficoltà quelli che ne scrissero commemorazioni e profili, fin dall'anno successivo alla scomparsa.

Non furono pochi (p. 113), ma solo ai giorni nostri L. Scheffczyk ha tentato, con felici risultati, di fissarne la dimensione all'interno della storia recente della teologia. Il Walter, un esperto della materia (cf. AHSI 52 [1983] 327-29], colloca il commemorato nell'ambiente dell'Ottocento, del quale egli visse una gran parte. Entrato nel noviziato di Graz nel 1834, dopo il solito curriculum (qui non molto chiaro, pur essendo di facile consultazione i Cataloghi annui dell'Ordine), iniziò la teologia a Roma nel 1845 sotto Carlo Passaglia. Gli succederà nel 1857, dopo che, passati all'estero per le contingenze storiche gli anni 1848-50, era ritornato alla città eterna per insegnarvi arabo, siriaco e aramaico. Le sue prelezioni aumentarono il credito della cattedra di teologia del Collegio Romano, e dal 1862 egli cominciò a pubblicarle, prima in litografia, poi a stampa; esse ebbero riedizioni fino al 1910 (cf. p. 111). Di speciale valore è stimato il *De divina Traditione et Scriptura* (1864). Preparava molto bene le sue prelezioni, per le quali era un ottimo sussidio il dominio di lingue orientali. Sicurissimo nel dogma cattolico, seppe approfondirlo. P. Walter, già alunno del Collegio Germanico, esamina con criteri critici il lavoro teologico del Franzelin: il cap. 6 (p. 30-49) di questa monografia ne è ovviamente il tratto centrale. Meriti particolari acquistò inoltre il Franzelin nel Concilio Vaticano I (definizione dell'infallibilità pontificia). Promosso alla dignità cardinalizia nel 1886, visse a S. Andrea al Quirinale. Membro di varie congregazioni romane, ebbe da dare voti nella questione delle leggi di Maggio in Germania (1875), nelle relazioni colla Russia (1877) e a proposito del terzo concilio plenario di Baltimore (1884-85); seguì generalmente la linea dura, essendo inclinato, anche nella vita privata, a scrupolosità. In appendice l'albero genealogico e due lettere a parenti. Opportuna la scelta delle tavole che formano il *Bildteil*. Una monografia di proporzioni modeste, ma degna, e pienamente adeguata alla circostanza centenaria.

J. W.

V. Lawrence Sundaram, S.J. *A Great Indian Jesuit: Fr Jerome D'Souza – priest, educationist and statesman.* – Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1986, 8°, xxiv-382 p., 24 plates.

This is a significant contribution to the history of the Society of Jesus in India, and of India itself as it appeared on the world scene as a newly independent nation. As a biography it is concerned with one person, but an exceptional person who lived through a very special period of transition and played a unique role on many stages.

Jerome D'Souza (1897-1977) began his career like so many other Jesuits in his country, as a teacher, and he was successively rector and principal of two university colleges. Then a combination of circumstances, and his own proven competence, made him the only Catholic among the very few Christian members of the Constituent Assembly that drafted and adopted the Constitution of the Sovereign Democratic Republic of India, and functioned as its first Parliament. His carefully considered and clearly expressed interventions drew the attention and gained the confidence of the Prime Minister, Jawaharlal Nehru, and he was entrusted with delicate negotiations with the Vatican and the French Government. Four times he was appointed delegate to the United Nations, and he had a hand in shaping the universal Declaration of Human Rights.

Whilst still engaged in such responsibilities, he undertook two pioneering tasks within the Society of Jesus: he was the founder-director of the Indian Social Institute;

and the first Assistant for India, under Frs Janssens and Arrupe. Understandably, he was much in demand everywhere for private consultation and public lectures; and he had a large circle of friends with whom he kept up correspondence. In the midst of all this activity, he scrupulously monitored his fidelity to his Jesuit commitment and constantly questioned himself, with seeming diffidence, about the fulfilment of his religious duties.

All this and much more is narrated in this biography, with a wealth of detail and abundant documentation. But the author, who knew his subject personally at close quarters, succeeds in presenting a very readable account of high literary quality. What emerges from the four hundred pages of this handsome volume is a very coherent and authentic portrait of a man who lived simultaneously in many worlds and functioned at various levels, but always came across as a well integrated personality.

Bombay. P. R. DIVARKAR, S.J.

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Pontificia Università Gregoriana – Roma

ISSN 0037-8887

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...
FG = Fondo Gesuitico in ARSI.
Institutum S.I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta.* Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).
Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).
Broët ... = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).
Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae.* Ed. L. Lukács. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).
Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia.* Auctore J.A. de Polanco. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).
Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia.* Romae 1934 (63).
Constitutiones II = *Textus hispanus.* Romae 1936 (64).
Constitutiones III = *Textus latinus.* Romae 1938 (65).
Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Ed. I. Iparraguirre. Romae 1955 (76).
Doc. Ind. = *Documenta Indica.* Ed. J. Wicki (vol. 14-16 coed. J. Gomes). 16 vol. Romae 1948-1984 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127).
Doc. Mal. = *Documenta Malucensia.* Ed. H. Jacobs. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).
Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 39 40 42).
Epp. mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).
Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Edd. I. Calveras – C. de Dalmases. Romae 1969 (100).
Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).
Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Ed. C. de Dalmases. Romae 1977 (115).
Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* Ed. C. de Dalmases. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).
Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).
Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).
Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Ed. F. Zubillaga. Romae 1946 (69).
Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae.* Ed. L. Lukács. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).
Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae.* Ed. S. Leite. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).
Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae.* Ed. J.F. Schütte. Romae 1975 (111).
Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana.* Ed. F. Zubillaga. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).
Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae.* Ed. L. Campeau. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).
Mon. paed. = *Monumenta paedagogica.* Ed. L. Lukács. 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).
Mon. Per. = *Monumenta Peruana.* Ed. A. de Egaña (vol. 7 coed. E. Fernández, vol. 8 ed. E. Fernández). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).
Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577* (et alia scripta). 5 vol. (vol. 5 ed. M. Nicolau). 1898-1962 (13 15 21 27 90).
Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).
Regulae = *Regulae Societatis Iesu.* Ed. D. Fernández Zapico. Romae 1948 (71).
Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).
Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).
Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* Ed. G. Schurhammer et J. Wicki. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

Sommervogel = Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

ANNO LVII. FASC. 114 IUL. – DEC. 1988

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

Via dei Penitenzieri, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1989: pro Italia Lit. 35.000, extra Italiam U.S.$ 35.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000 vel U.S. $ 20.00
« LI-LIV (1982-1985)	« 30.000 « « $ 30.00
« LV-LVI (1986-1987)	« 35.000 « « $ 30.00
« LVII (1988)	« 35.000 « « $ 35.00
Index Generalis:	
Vol. I-XX (1932-1951)	« 15.000 « « $ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	« 20.000 « « $ 15.00
« XXXI-L (1962-1981)	« 30.000 « « $ 19.00

Pro integra collectione cum triplice Indice pretium deducetur 30%.

«LES PÈRES DE LA FOI» IN FRANCE: 1800-1814

SPIRITUALITY, FOUNDATIONS, BIOGRAPHICAL NOTES

TERESA CLEMENTS D.M.J. – Dublin.

In the year 1800, two French *Pères du Sacré-Coeur de Jésus*, Joseph Varin and Pierre Roger, returned from Vienna to Paris with a new name, *Pères de la Foi*[1]. The Fathers of the Faith soon became an established community of priests working with remarkable zeal and great success in Paris, Amiens, Lyon and many other towns throughout France. Of particular importance to the Church, both in their own time and today, was the help they gave various founders and foundresses of new religious congregations of both men and women. With all these factors in mind, the present study sets out to facilitate research into the lives of these men and their spirituality.

The intention is to bring together material from a variety of sources regarding this Society as it existed in France between the years 1800 to 1814. The first section of the study looks briefly at their spirituality. It is followed by a description of the work they undertook, with particular reference to their influence in the foundations of several Congregations.

The central, lengthier section offers brief notes on the life and work of the members of the Society. As pointed out above, the presenet study is restricted to France (which at that time included Belgium). Therefore only

[1] Founded in the spring of 1794 in Belgium, the Society of the Sacred Heart of Jesus was inspired by the ideals of St. Ignatius of Loyola. The members were not Jesuits, but hoped for the restoration of the Society of Jesus when circumstances would permit. The Society established itself at Hagenbrunn near Vienna, where the founder and first superior, Eléanor de Tournély died in July 1797. Varin was elected to succeed him. In April 1799 the Society merged with the Society of the Faith of Jesus. The newly merged Society took both the name and the superior of the group from Rome, formed with an identical purpose and spirit, in 1797, at the initiative of the layman, Nicolas Paccanari (see DIP VI, 1065-66 [M. Fois]; BRODERICK; GUIDÉE, *Varin* Ch. III-VIII; RAYEZ, 307-11). Thus reinforced the Society of the Faith of Jesus, under the guidance of its dynamic superior, at once took on an international dimension (Italy, Germany, England, France) and worked with ardor and success. «Colleges trop pleines à peines ouverts, missions paroissiales retentissantes, fondations multiples de congrégations religieuses, associations débordantes de pieté et d'action, telle est l'oeuvre entreprise par les Pères de la Foi, notamment en France» (RAYEZ, 300). But in 1804, for different reasons, the English and French groups separated. The Society as one entity ceased to exist in August 1808, after the condemnation of Paccanari by the Holy Office. For the activities and the fate of the Fathers of the Faith (Paccanarists) outside France see: GUIDÉE, *Notices* II, 83-99.

those members are listed who worked under the responsibility of Père Varin. Unfortunately, fuller details are available only for those who later became Jesuits.

A detailed narrative of the activities of the Fathers of the Faith from the middle of 1800 to the beginning of 1808 is to be found in GUIDÉE'S life of Père Varin (Chapters X-XIX, which also details their 1814 entry into the Society of Jesus). It is important to note that in November 1807, the Society in France was suppressed by Napoleon and most of the priests returned to their dioceses of origin. A further historical sketch is found in Deries' book, p. 58-106. It is not exact in certain details, but it has the advantage of being based on documentation in the National Archives. The significance and characteristics of the works performed by the group are well described and of special importance is the information offered on some of the Fathers during the Napoleonic dispersion[2].

Finally, a canonical note: the title, Fathers of the Faith, is correct in a canonical sense only up to 1804. After the members were dispensed from their vow of obedience under Nicolas Paccanari (21 June, 1804), the group made a similar vow under Père Joseph Varin. At this time they did not have a proper title, but continued with the previous designation.

The bibliography at the end includes, in addition to citing fully the sources given for individuals and each of the places (I), other material related to the subject (II).

SPIRITUALITY

The spirituality of the Fathers of the Faith was quite distinctive and had a profound influence on the Congregations which they helped to found. Sometimes referred to as «hidden Jesuits», the spirit of this small society was not precisely that of the Jesuits. The Fathers had studied the writings and spirit of St. Ignatius as well as they were able, and had returned in a particular way to the sources, but they did not count any former Jesuits among their number. While we can say that they tried to live the Constitutions of St. Ignatius of Loyola, they did not inherit the distinctive way of living out the original inspirations that had been typical of the Jesuits before the 1773 suppression.

Hence, what was accented by the Fathers in their life as a Society was rather different from that which had formerly obtained among the Jesuits. Examples were the place given to community life, the sense of family in the Colleges under the care of the Fathers (attested to by those who knew them well, especially students) and most significant of all, perhaps, a special emphasis on devotion to the Heart of Christ.

[2] The reasons which moved the Emperor to carry out the suppression are well examined by DERIES, 90-92.

The members of the Society were marked by their interior life of contemplation and by attitudes of obedience, gentleness and humility. Their style of living was poor and they were constantly ready to move on to new places, when apostolic needs required. Their lives were marked by an extraordinary zeal.

Devotion to the Heart of Christ was inherited from the Founder of the *Societé du Sacré-Coeur de Jésus*, Eléanor de Tournély. The members were to «take on the sentiments, thoughts and interior dispositions of the Heart of Jesus»[3], so that each would be permeated by the love of Christ.

Stress was placed on the importance of studying the interior attitudes of Christ in order that the individual might become one with such attitudes, one with the obedient Christ, gentle and humble of heart[4]. It is clear that a profound life of contemplation was demanded on the part of the individual and was to be the basis for the spirituality of the Fathers of the Faith. Devotion to the Heart of Christ and his love for people was the centre of the life of the Society[5].

FOUNDATIONS

During their short history in France, the Fathers of the Faith[6] worked in a large variety of situations and establishments. The foundations may roughly be divided into two: educational establishments (usually fairly large community groups) and parishes, where they exercised their priestly ministry. In the latter ministry, the different forms of new associations occupied an important place. Equally important for the priests in the Colleges as well as for those in the parishes, were the «missions», that is, extraordinary courses of preaching for leading people back to religious practice[7]. In regard to the Colleges, an anonymous report (Fesch?, Emery?) circulated in the first half of 1804, stated: «Three secondary schools or three colleges are operated by ecclesiastics banded together under the title of Fathers of the Faith. These three colleges are unquestionably the best managed in the entire Republic, both by reason of the instruction of the boys as well as for their principles and their morality»[8].

By the end of 1807, the Fathers were fully active[9]. They directed eight flourishing student residences and seminaries; moreover, they were in Paris,

---

[3] HAMON, 33.

[4] GUIDÉE *Varin* 34.

[5] These notes regarding the spirituality of the Fathers of the Faith are here of necessity rather brief. I am working on an extended study of the question which may be of help to the various Congregations involved.

[6] DERIES, 73-74, also the Archives of the Congregations [1].

[7] ID. 90.

[8] See BURNICHON, I, 31-33.

[9] In regard to numbers, there are different ways of assessing membership. For example, BURNICHON writes: «A part quelques défections inévitables, presque tous ceux qui appartenaient à la Société des Pères de la Foi au moment de sa dispersion, se retrouvérent plus tard dans la Compagnie de Jésus. Quel était, au juste, leur nombre? Nous ne parlons ici que des Français. Les catalogues mentionnent exactement 40 prêtres et 30 frères coadjuteurs admis avant 1807». Others however would exclude those of questionable membership, such as novices.

Lyon and Amiens, some of them working as travelling missioners. But Napoleon did not tolerate their remaining together, nor their teaching in the seminaries, as he was afraid that they would «poison» the young men with their ultramontane principles.

In the following section a brief account of each of the main centres is given.

Amiens.

In October 1801, the Fathers of the Faith assumed responsibility for the College and by 1803 there were 200 students. Teaching in the College prior to 1801 was Louis Sellier, who handed the property to Père Varin on joining the Society himself. The history of the school is intimately tied up with the life of Père Sellier, known in his own life as a very holy man.

The location of the College varied. In 1801 it was in a building known as *L'Oratoire,* which had been owned by the Fathers of the Oratory (this would later be used by the Religious of the Sacred Heart, at the time known as *Les Dames de l'Instruction Chrétienne*). In 1804, under political pressure, it moved to the suburb of Noyon. In 1806, in order to safeguard the freedom to teach, a further move was made to Montdidier, an ancient Benedictine Abbey, thirty six kilometers from Amiens, where it enjoyed relative calm. Even when in November, 1807 the Fathers of the Faith were forced to disband, Père Sellier was able to continue running the College until December, 1812. April 1814, saw the beginning of the Restoration period and the Fathers of the Faith believed that the moment had come to reunite and to reopen their institute. In May, Sellier sent his friend and student, Guidée, to request the *placet* for Amiens. The reply came that the *placet* was not required and so the re-opening went ahead. In the meantime, Sellier entered the Jesuit novitiate (August 11), but further difficulties arose, so the beautiful Abbey of Saint-Acheul was chosen for the new location, one kilometer outside Amiens and the work of restoration began. In order to avoid difficulty with the University, the bishop made it a minor seminary.

It is a well known fact that Saint-Acheul became the most important educational centre of the restored Society of Jesus in France.

Blin de Bourbon – de Charry, *Histoire* I and II. – Clements, *Instrument* 23-44. – Deries 68-69 73. – Guidée, *Sellier* cc. v vi ix x. – Roure, *Amiens.* – General archives of: Filles de Marie et de Joseph; Josephite Fathers; Société du Sacré Coeur de Jésus; Notre Dame de Namur.

Belley.

The College was opened by the Fathers of the Faith in 1802, when they were forced to close Lyon.

The «sous-préfet» of Belley, Rubat, offered them the College, a magnificent building, constructed in the middle of the eighteenth century, in a splendid location, but in a state of abandon. It was opened by Père Debrosse, in January 1803.

By 1804 there were 200 students and it was one of the most flourishing Colleges of the Fathers of the Faith. Its most famous student was Lamartine, who wrote: «Je ne retrouvai pas là ma mère, mais j'y trouvai Dieu, la pureté, la prière, la charité, une douce paternelle surveillance»[10].

DERIES 67-68 95. – DALLEMAGNE. – DUDON, *Autour d'une école* 229-231. – GUIDÉE, *Varin* 149-151 180-181. – ROCHET. – TRENARD.

Lyon.

The first small foundation in Lyon, a boarding school for forty students, was made between 1801 and 1802, by Père Roger, in the Montée des Capucins. But the outcry that arose when they desired to obtain a more suitable house for the growing number of students was fatal. By the 25th August, 1802, the Fathers had to leave.

In 1805, at the invitation of Cardinal Fesch, they took over the running of the seminary of l'Argentière (Notre Dame de l'Argentière). In between 1807 and 1808 the Fathers were forced to leave their work, to the disappointment of the Cardinal. There were 250 students at the time.

DERIES 64-67 79-81. – DUDON, *Fesch* 511-516. – EMBRUYEN 49-60. – GUIDÉE, *Notices* I 52. – [HENRION] 77-78. – LEISTENSCHNEIDER, ch. 2. – LESTRA 44-46. – ORTALL 3-8. – RIVET. – ROURE, *Coindre* 11-14. – General archives of: Frères de Sacré-Coeur; Religieuses de Jésus-Marie; Religieuses de Nazareth.

Roanne.

Opened in 1804 at the invitation of the mayor, in the old Jesuit College, Roanne was a replacement for the College of Beauvais, which the inhabitants of the city had requested. They had succeeded in getting the Minister of the Interior, Chaptal, to order the preparation of a building for three hundred students. Père Varin took possession of it at the beginning of 1804, but the conflicts which followed (and were eventually to lead to the decree of dissolution of the Society) moved him to choose Roanne instead. So the professors who had been prepared for Beauvais began teaching in Roanne in April. The College, of an imposing structure, was built by the family of Père Coton, with vast gardens. By the end of the year the boarders numbered more than a hundred and there were, in addition, numerous day students.

Through the zeal of the prefect of Bourg, the College was able to continue for another two years, after the decree of dissolution went into effect.

DERIES 70. – EMBRUYEN 61-64. – GUIDÉE, *Varin* 150-153. – LEISTENSCHNEIDER 78.

---

[10] *Les Confidences*, Liv. VI, III (see ROCHET, 193-5, 199-200). Lamartine began his studies in Belley in 1803. In 1806-7 he studied philosophy. He did not follow a second year of philosophical studies, but returned to Belley to read some scientific subjects under Père Dumouchel. He returned to Mâcon, February 1808 (FABRI, 286, 289). See also CLEMENTS, *Instrument*, 200.

Roulers.

In 1805 the Bishop of Gent, Etienne Fallot de Beaumont, proposed to Père Varin, who was visiting at the time, that he would entrust the Fathers of the Faith with the minor seminary he intended to open at Roulers, in an old convent of the Augustinians. Varin accepted and after the necessary repairs, in the following October, eighty students started school under the direction of Père Bruson. The decree regarding the dissolution of the Society was put into effect so far as the priests were concerned, but not the Scholastics, so they were able to continue, while the direction of the Seminary was taken over by three diocesan priests, designated by Bruson.

Dudon, *Le petit séminaire de Roulers* 644-651. – Guidée, *Notices* I 349-350.

Saint-Galmier.

In 1801, Père Barat, with the assistance of Père Lapierre and the deacon, Cahier (see below, n. 8) opened a boarding school in a former convent of the Ursulines, in this township of the Loire, known today for its mineral water. The venture was successful but had its difficulties due to strong Jansenistic tendencies in the town. In the beginning the *Prefect* was strict and although for awhile he was more lenient, he did, in the end, dismiss the Fathers in 1803. The school however did not cease to exist; because the next year Cardinal Fesch moved it to l'Argentière.

Deries 72. – Dudon, *Le décret de messidor* 12-14. – Id., *Autour d'une école libre* 231-244.

Between 1805 and 1807 the Fathers of the Faith had three other institutions about which, however, there is little information:

Bazas.

(diocese of Bordeaux), minor seminary; they went there, in 1807, at the invitation of the archbishop of Bordeaux (cf. Deries 97);

Marvejols.

(diocese of Mende), minor seminary;

Montmorillon.

(diocese of Poitiers), «one of the larger, more solid and convenient houses that there are in France» according to Loriquet ([Henrion] 136, Guidée, *Varin* 178).

It is difficult to follow the movements of the Fathers with any accuracy. There are three main factors that make it almost an impossibility: 1) they undertook mission work in surrounding parishes, near the Colleges and these are often unnamed; 2) whenever they were sent from one place, they immediately began work in another and, as happened at the original found-

ing of Lyon (1801-1802) it is difficult to trace their movements; 3) after the suppression in 1807 they were scattered. Sources (e.g. LEISTENSCHNEIDER) place them in a great variety of dioceses and parishes. Some though, as in Amiens, managed to keep close contact with each other.

We leave, therefore, to another, fuller study of these priests, the work of trying to trace their movements and influences in the parishes of the dioceses of Lyon, Bordeaux, Poitiers, Amiens and others.

It was noted in the introduction, that several Congregations, in their foundation, were either directly or indirectly influenced by various Fathers of the Faith.These Congregations of both men and women are listed in chronological order. Further information is contained in the *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (abbreviated below DIP; see Bibliography).

(1800) 1. *Société du Sacré-Coeur de Jésus* (DIP VIII), founded by St. Madeleine-Sophie Barat, assisted by *Père Joseph Varin* (GUIDÉE, c. XIII and c. XX); Amiens.

(1803) 2. *Notre Dame de Namur* (DIP VI 346), founded by St. Julie Billiart assisted by *Père Joseph Varin* (cf. GUIDÉE, c. XVII); Amiens; and from this Institute;

3. *Congregation of the Sisters of Notre Dame,* Coesfeld, Westphalia (DIP VI 340).

(1817) 4. *Soeurs de la Sainte Famille d'Amiens* (DIP VIII), founded by Mme. Jeanne-Claude Jacoulet, assisted by *Père Joseph Varin* and *Père Bacoffe*, a Jesuit before the suppression (GUIDÉE, c. XXI); in Besançon and Amiens.

(1817) 5. *Filles de Marie et Joseph* also known as *Dames de Marie* (DIP III 1614), founded by Chanoine Constant Guillaume van Crombrugghe, who had been educated in Amiens and influenced by *Père Louis Sellier*; Aalst, Belgium; and from this Institute;

6. *Zusters van Maria-Jozef*, Geraardsbergen (DIP V 953).

7. *Zusters van den Heilige Jozef*, Brugge (DIP VIII).

(1817) 8. *Josephites*, Clerical Institute of priests and brothers, founded by Chanoine C.G. van Crombrugghe. See 5, above. Melle, Belgium (DIP IV 1354).

(1818) 9. *Religieuses de Jésus-Marie*, also known as *Dames des Saints Coeurs de Jésus et Marie* (DIP IV 1139), founded by Blessed Claudine Thévenet and Père André Coindre who had been educated in L'Argentière, Lyon and influenced by, among others, *Père Louis Barat* and *Père Jean-Nicolas Loriquet*, Lyon.

(1821) 10. *Frères du Sacré-Coeur* (DIP IV 697), founded by Père André Coindre. See 9, above. Lyon.

(1822) 11. *Société du Coeur de Jésus*, priests, missionaries, founded by Père André Coindre. See 9, above. Monistrol-sur-Loire. No longer in existence.

(1822) 12. *Religieuses de Nazareth* (DIP VI 260), founded by Père Pierre Roger with Augustine Le Tellier, and Elisabeth Rollat (GUIDÉE, *Notices* I 57), Montmirail (Marne).

(1850) 13. *Frères travailleures de Saint François Régis* (DIP IV 686), founded by Père Maxime Debussy (GUIDÉE, *Notices* II 318). In 1959 they joined the *Frères Maristes des écoles*.

(1802) 14. The first meetings of the *Congrégation Lyonnaise*, the lay association with Benoit Coste and others under the responsibility of *Père Roger* (GUIDÉE, *Notices* I 50-51 53-55). This was later to be the foundation of lay apostolates and with the help and inspiration of Ven. Pauline Jaricot to be the foundation of the work of the *Propagation of the Faith*.

Of the Congregations of religious listed above, the approximate membership at present is more than 17,000 men and women, working throughout the world. The work of the Propagation of the Faith and the whole development of the lay apostolate is another study, but the significant role of the Fathers of the Faith in its foundation is without question.

The importance of the influence of the Fathers of the Faith on the various Congregations has already been recorded[11] and hence the wider influence on the Church even into our own times.

BIOGRAPHICAL NOTES

P.S.C.J. = Pères du Sacré-Coeur de Jésus. – P.F. = Pères de la Foi.

Whenever appropriate, dates and place names have been verified in: MENDIZÁBAL, *Catalogus Defunctorum* (see Bibliography = M.).

1. **Barat** Louis.
   Date of birth: 30th March, 1768, at Joigny, diocese of Sens.
   Date of death: 21st June, 1845, Paris.
   Entered P.F.: 31st July, 1800, Paris.
   Entered S.J.: 20th August, 1814; professed (4 vows) 25th March, 1825.
   Ordained priest: 1795.

While studying, Louis Barat wished to become a missionary. In his diocese of Sens, many followed their Bishop, Cardinal de Loménie in taking the oath of allegiance to the Republic. Barat, a deacon, at first refused to do this but eventually, under a great deal of pressure, took it and regretted doing so for the rest of his life.

From 1793-1795 he was imprisoned along with many other clerics. In 1795 he was ordained, but remained in hiding for four more years. He aspired

[11] See CLEMENTS, *Reflections*, Milltown Studies.

to enter the Society of Jesus in Russia, but Father Delpuits, a former Jesuit, dissuaded him from this. Having met Père Varin in Paris, he became a Father of the Faith.

Barat, while working at the Salpêtrière, introduced his sister, Madeleine-Sophie to Père Varin with the idea of starting in France the «Dilette di Gesù», a group founded by Paccanari (who were later to be known as the «Dames de l'instruction chrétienne»). From them was to develop the Society of the Sacred Heart.

After making his novitiate, Barat worked in Lyon, Saint-Galmier, Belley, l'Argentière, where he taught philosophy from 1805 until the disbanding of the Fathers in 1808. After the dispersion he undertook the direction of the major seminary of Troyes, but he was forbidden to do this work by the police. One restriction following another, he eventually became parish priest at Villafranche, Bordeaux, for two or three years. Obliged again to leave his post, he retired to Joigny, continuing his teaching either in the boarding school or seminary.

BAUNARD I 250 252 255. – BERTRAND II 234. – BURNICHON I 71 96 180 204. – DERIES 97. – DUCLOS. – DUDON, *Autour d'une école* 231-244. – GUIDÉE, *Notices* I 329-346 (P.F. 332-334). – ID., *Varin* 133. – DE GUILHERMY n. 42. – LEISTENSCHNEIDER 80. – M. 1331.

2. **Barret** Clément.
Date of birth: 27th September 1775, Lyon.
Date of death: 15th April 1848, Grenoble.
Entered P.F.: ca. 1804.
Entered S.J.: 8th September 1814; vows, 2nd February, 1827.

He was noted as teaching in l'Argentière in 1805 with Père Barat.

DE GUILHERMY n. 45. – LEISTENSCHNEIDER 80. – M. 1514.

3. **Béquet** Pierre.
Date of birth: 9th January, 1771, Paris.
Date of death: 25th January, 1849, Toulouse.
Entered P.F.: 1801, Paris.
Entered S.J., 20th July, 1814; professed, 15th August, 1824.
Ordained priest: No date available.

Béquet studied theology in St. Sulpice and later worked as a doctor for the army. He was ordained when his military service was completed.

He taught grammar and literature in Lyon and then in Belley. After the dispersion he went to Tarare, near Lyon and then to Paris. He was appointed parish priest of St. Sulpice.

When already a Jesuit, the Colleges in France were forcibly closed so again Béquet's ministry changed and he became well known for his direction of retreats for priests and religious.

BURNICHON I 204 238. – DERIES 68. – GUIDÉE, *Varin* 138-139 151. – DE GUILHERMY n. 31. – ROCHET 190. – M. 1566.

4. **Boissard** Léopold.
Date of birth: 1st November, 1769 (or 1770), Pontarlier (Doubs).
Date of death: 2nd March, 1819, Dôle.
Entered: P.F.: 1802.
Entered: S.J.: 19th July, 1814; scholastic.
Ordained priest: 1793 or 1794, in Fribourg, while in exile.

As a young diocesan priest, he was renowned for his extraordinary zeal, while still in exile from France during the Revolution. He also experienced imprisonment.

As a Father of the Faith he was the superior in Roanne where he again was known for his zeal in the apostolate.

At the dispersion of the Fathers, he was very upset to the point of tears. By then he was ill and was to remain so for the remainder of his life. He returned to his own diocese of Dole where he lived a life of extreme asceticism.

After entering the Society of Jesus in 1814, he suffered a lengthy illness.

BURNICHON I 84-95. – GUIDÉE, *Varin* 203-208. – DE GUILHERMY n. 26. – M. 202.

5. **Boursières** Joseph de.
Date of birth: 1780.
Date of death: 1808, Besançon.
Entered P.F.: 1804.

He was a cousin of Père Varin. After a period of military service he returned to France in 1797 and studied philosophy at Besançon. He then began his theology, but when Varin was passing through Besançon he received Boursières into the Society and took him with him to Roanne.

In 1805, while still a deacon, he taught at l'Argentière. From Roanne Boursières went, in 1808, to Besançon with Varin, and assisted him in caring for those ill with typhoid fever. Contracting the disease, he died a victim of charity.

GUIDÉE, *Varin* 188-191. – LEISTENSCHNEIDER 80.

6. **Bruson** Charles.
Date of birth: 2nd July, 1764, Condé-sur-Noiron, Normandy.
Date of death: 31st January, 1838, Ghent.
Entered P.F.: 1st March, 1801.
Entered S.J.: 31st July, 1814, Rumbeke; professed, 31st July, 1824.

Entered the Eudists in 1785. When the civil constitution of the clergy was promulgated, he was teaching dogma and Scripture in the seminary of Séez. He did not go into exile but exercised his priestly ministry secretly.

After peace was restored to the Church, he gave up hope of seeing his own Congregation revive and joined the Fathers of the Faith when Père Varin was in Normandy.

For two years he directed the institute of Amiens, succeeding Jennesseaux. After this he remained another two years at Belley. When Pius VII passed through there on his way to crown Bonaparte, he presented a selected group of students to him.

In April 1806, he was sent to organise a minor seminary at Roulers (Gent). In 1807 the new Bishop of Gent, Maurice de Broglie, insisted on his remaining in Roulers. When informed, Père Varin agreed to this. He distinguished himself, especially for giving the Spiritual Exercises, particularly for the clergy, a notable innovation at the time.

In August, 1813, he was arrested and after spending time in various prisons, remained confined in Brugges until April, 1814.

DERIES 96. – DUDON, *Le petit séminaire de Roulers* 647 651-653. – GUIDÉE, *Notices* I 347-358 (P.F. 348-356). – ROCHET 192. – *Una lettera.*

7. **Cabarat** Simon-Antoine.
Date of birth: unknown, Tours.
Date of death: 1814.
Entered P.F.: 1804.

Cabarat was a canon of the cathedral of Tours and was the Cardinal-bishop Boisgelin's right-hand man. As a result of a mission that the Fathers of the Faith had given in Tours in 1804, he asked to enter the Society. With regret the bishop granted his permisson, but detained him for a year so that he might train his successor. In the meantime Cabarat began his novitiate.

He was in charge of the seminary at l'Argentière from 1805 to 1806. After the dispersion he became Vicar General in Lyon under Cardinal Fesch.

In 1814, on his way to join his brethren in Paris and to request admission into the Society of Jesus, he was suddenly struck by an illness that led to his death.

GUIDÉE, *Varin* 156-157. – LEISTENSCHNEIDER 80.

8. **Cahier** Louis-Edmond-Crépin.
Date of birth: 25th October, 1773, Soissons.
Date of death: 12th October, 1838, Laval.
Entered P.F.: 1801, Paris.
Entered S.J.: 22nd September, 1814; vows, 16th April, 1826.
Ordained priest: 1808.

While in Paris as a student, he considered the ecclesiastical state, but in 1792 he was enlisted into the artillery where he served for four years. For a further four years he was tutor for various families in Bordeaux.

As a Father of the Faith he taught grammar and literature (Saint-Galmier 1801-1803). Having returned to the diocese, he worked in a parish and later became a parish priest.

BERTRAND II 238-239. – DUDON, *Autour d'une école* 237. – GUIDÉE, *Varin* 138. – DE GUILHERMY n. 38. – M. 987.

9. **Caillat** Jean-Baptiste (or **Calliat**).
Date of birth: 5th July, 1765, Trévoux.
Date of death: 18th February, 1853, Aix.
Entered P.F.: at the time of the union.
Entered S.J.: 7th January, 1815; vows, 15th August, 1825.
Ordained priest: 1790.

During his early priesthood Caillat was exiled from France. He returned to France in 1801, and taught in Amiens and then in l'Argentière, 1805.

After the dispersion he returned to his diocese of Trévoux, having stayed for awhile in Lyon.

In the Society of Jesus he worked as a missioner for twenty years.

GUIDÉE, *Notices* I, 32-33. – DE GUILHERMY n. 90. – M. 1808.

10. **Coulon** Augustin.
Date of birth: 18th October, 1765, Le Quesnoy, near Douai.
Date of death: 31st October, 1831, Aix.
Entered P.S.C.J.: 1795, Augsburg.
Entered P.F.: at the time of the union.
Entered S.J.: 30th July, 1814; vows, 2nd February, 1825.
Ordained priest: about 1800.

Although Coulon had studied theology he was admitted to the Fathers of the Sacred Heart of Jesus as a Brother and was the infirmarian. Later he worked in a military hospital where he came close to death in 1800. After his recovery he was called to France, where he fulfilled various offices, but particulars are unknown.

After the dispersion of the Fathers, he went to Avesnes and worked in the parish until 1814.

GUIDÉE, *Varin*, 48. – DE GUILHERMY n. 33. – M. 694.

11. **Coydy** (or **Coidy**), Louis-Antoine.
Date of birth: 3rd April, 1764, Amiens.
Entered P.S.C.J.: 1795.
Entered P.F.: at the time of the union.

All that is known is that he was one of the founders of Belley and taught in l'Argentière in 1805 and was the assistant bursar.

Later he was parish priest of Belleville and then worked in Amiens.

DUDON, *Autour d'une école* 229-231. – LEISTENSCHNEIDER 80. – ROCHET 187-188 (Coëdic). – ROURE, *Coindre* 11.

12. **Cuénet** Pierre.
Date of birth: 31st August, 1767, Buillon, Franche-Comté (Doubs).
Date of death: 18th April, 1834, (11th April, de GUILHERMY).
Entered P.S.C.J.: 1794, with Père Gloriot.
Entered P.F.: at the time of the union.
Entered S.J.: 1814: October (GUIDÉE; 19th M.); 8th November (DE GUILHERMY); professed, (4 vows) 3rd April, 1826.
Ordained priest: date unknown.

Cuénet returned to France from Italy, as a missioner in 1804 (see below, n. 19). In 1805 he was in l'Argentière as the spiritual director where he remained until the dispersion in 1808.

He went to Besançon, and worked in the parish of Mongesoye near Ornans, which for a time was without a pastor, because it was so corrupt that no one had been able to stay there for more than two months. Cuénet won the people over and after six years he made it into a model parish.

In the Society of Jesus he was a superior for fourteen years.

He is reputed to have been a very interior man and thought of highly by Eléanor de Tournély.

BURNICHON I 82-83 179 180. – GUIDÉE, *Varin* 43-44. – DE GUILHERMY n. 74. – LEISTENSCHNEIDER 111. – M. 790.

13. **Debrosse** Robert.
Date of birth: 26th March, 1768, Châtel-Chéhéry (Ardennes).
Date of death: 18th February, 1848, Laval.
Entered P.F.: 1801.
Entered S.J.: 29th August, 1814; professed (4 vows) 25th March, 1825.
Ordained priest: 1798, Liège.

While a student of theology, Debrosse was imprisoned and later exiled. From 1801-1802 he taught in Lyon and when that closed he went to Belley as president of the new college, which he opened in 1803, and which, under Debrosse became one of the most flourishing of the colleges run by the Fathers.

At the time of the dispersion in October 1808, the bishop of Poitiers was unable to make him a professor in the seminary. Debrosse went to Metz where he was chaplain in the hospital. Along with Potot, a future Jesuit, he established in many cities, the work of circulating religious books.

As a Jesuit he was superior in many places.

He is said to have helped the Abbé Noailles, founder of the Association of the Sainte-Famille de Bordeaux, in formulating his Constitutions.

BERTRAND II 230-232. – BURNICHON I 72 170 180. – DERIES 97. – DUCLOS. – GUIDÉE, *Notices* II 1-10 (P.F. 1-5). – DE GUILHERMY n. 44. [HENRION] 61-62. – RICHET 187 196-198 – M. 1505.

14. **Debussy** (vere: **de Bussy**) Maxime.
Date of birth: 28th March, 1791, Rouvrel, near Amiens.
Date of death: 7th April, 1852, Vals.
Entered P.F.: 1807 or 1808.
Entered S.J.: 18th October, 1814, while still a seminarian; vows, 2nd February, 1828.
Ordained priest: after 1815.

Part of Maxime's secondary studies were under Père Sellier with whom he was especially friendly. In August 1808 he sent his brother *Pierre-Louis*, to Sellier, for his help (see below, 15). Maxime later worked with Sellier as a teacher and spent a great part of his life in education. Later he was known for his care of the poor and for his work with orphans.

As a Jesuit he was founder, in 1850, of a Congregation of brothers known as the *Frères travailleurs de Saint François Régis*. Their main work was the education of orphans and they existed as a Congregation until 1959.

Maxime was considered very saintly in his life-time and it is said that his body remained incorrupt after death.

BURNICHON I 156. – DIP I 1684. – DUCLOS (Bussy, de). – GUIDÉE, *Notices* II 299-335 (P.F. 300). – DE GUILHERMY n. 60. – M. 1763.

15. **Debussy** Pierre-Louis-Edward.
Date of birth: 14th December, 1788, Rouvrel, near Amiens.
Date of death: 9th February, 1822, Saint-Acheul, Amiens.
Entered P.F.: about 1807, but not certain.
Entered S.J.: 18th October, 1814; scholastic.
Ordained priest: 18th February, 1815.

Throughout his life he had a profound devotion to the Sacred Heart, which supported him. He studied theology in St. Sulpice but he was frequently ill, seemingly because of depression. In 1807, his brother, Maxime, took him to see Père Sellier, who helped him considerably and he is said to have experienced a definite healing. He called this the time of his conversion. He remained to help Sellier in Amiens, where he taught. He was attracted by the writings of Fénelon, whom he introduced to the students.

He died in Amiens, having received the last rites from Sellier.

GUIDÉE, *Notices* I, 9 and II 235-264; – ID., *Sellier* 80 87 98; DE GUILHERMY, – M. 335.

16. **Deplace** Etienne.
Date of birth: 18th July (DUCLOS, January), 1785, Roanne.
Date of death: 17th October, 1846, Avignon.
Entered P.F.: about 1806.
Entered S.J.: 4th November, 1815 professed, (4 vows) 26th March, 1827.
Ordained priest: 14th June, 1812, in Lyon.

He had studied with the Fathers of the Faith in Roanne. After having entered there, he taught grammar for a year.

At the time of dispersion, he went to l'Argentière and taught grammar and humanities for three years; he then went to the seminary in Lyon to study theology.

Later he was appointed curate in Belley, then chaplain at the hospice in Trévoux, and curate once more in Mornant.

BERTRAND II 298-299. – DUCLOS. – GUIDÉE, *Notices* II 265-273 (P.F. 266). – DE GUILHERMY n. 117. – M. 1414.

17. **Donche** Louis.
Date of birth: 18th July, 1769, Bruges.
Date of death: 14th October, 1857, Louvain.
Entered P.F.: 8th August, 1802.
Entered S.J.: 31st July 1814, Rumbeke (Gent). He left S.J. in November 1819, in order not to cause any trouble for the Society; he reentered on 10th July 1843; vows 15th August 1845.
Ordained priest: 20th September 1795, Cologne.

Having returned to France in 1802, he engaged in preaching, especially in Normandy. In 1803 he was sent to Belley as prefect of studies and at the same time was chaplain to the Religious of the Sacred Heart as well as being chaplain to the hospital and prison. In August 1807 he was sent to the minor seminary in Roulers.

Almost immediately, on the 26th of November, he had to retire. He went to Courtrai and preached there for two years with such zeal that Mons. de Broglie, Bishop of Gent, wanted him to stay and made him a canon. He worked actively against de Broglie's successor, Saint-Bauzille, an appointee of Napoleon. As a result he had to go into hiding and went to the diocese of Tournai.

DUDON, *Le petit séminaire de Roulers* 653. – GUIDÉE, *Notices* II 275-298. – RICHET 192 269-270. – M. 2220.

18. **Dumouchel** Etienne.
Date of birth: 10th July, 1773, Montfort-l'Amaury (Yvelines).
Date of death: 15th January, 1840, Rome.
Entered P.F.: 1802.
Entered S.J.: 21st July, 1814; professed, 15th August, 1825.
Ordained priest: 1803, Paris.

As a young man he enlisted in the army, but he hated it, later became ill and was able to leave. When St. Sulpice opened in 1800 he went to study for the priesthood. After he joined the Fathers of the Faith, he taught mathematics until 1808 at Belley.

At the time of the dispersion he returned to St. Sulpice for a period of renewal, after which he became chaplain to the hospital, Enfants Trouvés. He was named parish priest of Marines (Val-d'Oise). He was noted as living a very ascetic life.

After becoming a Jesuit he continued to teach. When the Society of Jesus again took possession of the Roman College in 1824, he was renamed professor of mathematics and astronomy. He was an astronomer of world-wide renown.

DUCLOS. – GUIDÉE, *Notices* II 11-18 (P.F. 13-14). – DE GUILHERMY n. 30. – M. 133.

19. **Enfantin** Barthélemy-Louis.
Date of birth: 24th August, 1776, Valence.
Date of death: unknown.
Entered P.F.: 1801.

In 1801 he was sent to Lyon. After he preached at Romans (Isère), he went to Saint-Chamond (Loire), where he continued successfully his apostolate for the winter of 1802-1803. Then in 1804, he was one of the priests prepared by Père Varin to give general missions in the cities (Varin being delegate of France, had been called to Rome in 1802 to attend a meeting and there he was encouraged by Paccanari to engage in this ministry; he was asked to assist at a mission in Spoleto in order to gain experience). Enfantin during the first mission in Tours, brought about a marvellous change in his listeners, turning previous failure into triumph. Similar results followed in Amiens (where he healed Julie Billiart) and at Saint-Valery, Abbeville.

The missioners, having just returned to Amiens, were ordered to leave the area within twenty-four hours. They thus had to suspend their mission work, which they resumed in 1806 (Grenoble, Poitiers, Niort, Bordeaux) until 1809, when Napoleon forbade all such work. At Grenoble on the insistence of the ecclesiastical authority, the Fathers gave a general retreat to all the clergy of the diocese and every pastor, renewed by the Exercises, tried to communicate this spirit with his people.

During the dispersion Enfantin was placed under surveillance at Nîmes. He encountered many difficulties, for example, one time when he requested permission to preach in the cathedral, having been invited there by the Bishop, the request was refused.

Enfantin did not enter the Society of Jesus, but exercised with great zeal his apostolate throughout the many dioceses of France.

BAUNARD I 83 187-188. – BURNICHON I 88-89. – DERIES 91 98 100. – DUDON, *Autour d'une école* 223-229. – GUIDÉE, *Varin* 154-155 163-164 179.

20. **Gloriot** Charles-Joseph.
Date of birth: 13th September, 1768, Pontarlier (Doubs).
Date of death: 18th February, 1844, Avignon.
Entered P.S.C.J., 1794.
Entered P.F.: at the time of union.
Entered S.J.: 5th October, 1814; professed (4 vows) 24th April, 1825.
Ordained priest: 1793, Fribourg, by the bishop of Lausanne and administrator of Besançon.

He studied in Pontarlier and then did his philosophy and theology in Besançon. As a sub-deacon he refused to take the oath of allegiance.

He entered the Fathers of the Sacred Heart of Jesus under the inspiration of the Père de Grivel and Père Cuénet.

After returning to France he worked in Lyon with Père Roger (1801). From 1804 he was a missioner (see above, 19). When the missions were stopped, he went to Lyon, but returned to the missions in 1806.

During the dispersion he was able to remain for a short time in the Diocese of Bordeaux in order to consolidate the fruit of the last missions. Finally however, having been denied the authorization to remain in Paris, he went to Besançon, where he exercised the office of spiritual director in the major seminary. However he resigned after three years owing to the campaign which the archbishop, formerly an appointee of Napoleon, carried out against him; for two years he was vicar of the cathedral of Grenoble.

As a Jesuit he continued his work of preaching.

BURNICHON I 72 180. – DERIES 97. – DUCLOS. – GUIDÉE, *Notices* I 23-38 (P.F. 26-30). – DE GUILHERMY n. 55. – M. 2005.

21. **Halnat** François-Marie.
Date of birth: 1760, Bucherel (Ille-et-Villaine).
Date of death: 1808, Rio de Janeiro.
Entered P.F.: 15th August, 1797, Rome.

A Lazarist, he was sent to Madagascar in 1788. He went to Rome in 1793 and joined Paccanari, the founder of the Society of the Faith of Jesus. He was enthusiastic about making his virtues and special gifts known.

After the union of the Society of the Faith with the Society of the Sacred Heart, he joined up with Varin and Roger at Dillingen and they went to France and assisted in the hospice of Bicêtre. It was he who put Varin in touch with Clorivière. In the trial of Mlle. de Cicé, after the attempt against the life of the First Consul (at the end of 1800), he accompanied Varin to the enquiry, but showed a misplaced zeal.

In the following year he went to England and from there returned to Madagascar.

GUIDÉE, *Varin* 91-95 107 126-129. – ID., *Sellier* 35-37. – RAYEZ 308 312-313. – *Una lettera.*

22. **Heigny** Firmin-Joseph.
Date of birth: 7th April, 1793, Plessier-Rosainvillers, near Montdidier, Amiens.
Date of death: 21st August, 1859, St. Acheul, Amiens.
Entered P.F.: 1810.
Entered S.J.: 19th October, 1814; vows, 1st November, 1826, as a coadjutor brother.

Coming from a poor family, after his first communion, Heigny was sent to learn a trade. Finding himself dissatisfied and drawn to the life of a brother, he confided in his parents. His mother «gave him» to Père Sellier, who continued to help him; he was 16 years old. When Montdidier was disbanded, Sellier sent him to the seminary in Soissons and for three and a half years he worked there as a brother. He was admired as a model of piety and virtue both there and during his six months of military service which he was obliged to do. When the war ended he joined Père Sellier, then curate at Rubempré.

BURNICHON I 73. – GUIDÉE, *Notices* II 337-70 (342-345). – ID., *Sellier*. – DE GUILHERMY n. 68. – M. 2387.

23. **Jennesseaux** Nicolas.
Date of birth: 10th April, 1769, Reims.
Date of death: 9th October, 1842, Paris.
Entered P.S.C.J.: 1795.
Entered P.F.: at the time of the union.
Entered S.J.: 19th July, 1814; vows, 15th August, 1825.
Ordained priest: 1795, Paderborn.

Jennesseaux returned to France in 1801, where he was the first superior in Amiens, for a short time, and then in the diocese of Lyon in both Belley and l'Argentière. He was teaching in Belley at the time of the suppression in 1807.

At first he stayed in Lyon and was a professor of the seminary then he went to Paris and finally to Meaux, his own diocese. Here he taught in the minor seminary and for a time was an instructor in a family. In 1813-1814 he exercised his priestly ministry among the military who were ill.

As a Jesuit he re-founded St. Acheul, Amiens, in 1814-1815 and is known to have been a great educator.

BURNICHON I 58 179. – GUIDÉE, *Notices* I 63-69 (P.F. 64-65). – DE GUILHERMY n. 28. – M. 1193.

24. **Ladavière** Pierre.
Date of birth: 23rd September, 1777, la Chapelle Saint-Étienne (Rhône).
Date of death: 1st February, 1858, Spring Hill, U.S.A.
Entered P.F.: certainly by 1808.
Entered S.J.: 21st August, 1814; professed, 3rd April, 1826.

Little is known of his earlier years as a Father of the Faith. It is known that he was superior in Bazas in 1808 when the Fathers were dispersed, as he is specifically named in a letter of the prefect of police (addressed to the Ministre de la Police Générale, 12th October, 1808). After becoming a Jesuit he went to the United States.

BERTRAND III 72-75. – BURNICHON I 180. – DE GUILHERMY n. 43. – M. 2258.

25. **Lambert** Louis.
Date of birth: 21st August, 1764, Coutances.
Entered P.S.C.J.: 1798.
Entered P.F.: at the time of the union.

When he arrived in France he was already well known as a preacher in Dillingen and Augsburg. In 1801 he was sent to Lyon to help Père Roger, but by April 1804, he was among those who was giving general missions (see above n. 19).

In 1813, when the archbishop of Bordeaux had obtained permission from the Ministry of Religious worship (its approval was necessary) for Lambert to preach in the cathedral, the authorization was withdrawn after many inquiries had been made. This was because he was a Father of the Faith; a little earlier at Niort he had made a bad impression by speaking out against the very wealthy, and in Bordeaux itself, six years before, he had appeared as a fiery and intolerant missionary. However, in the meantime, Lambert had arrived and by producing many witnesses the archbishop succeeded in having the interdict removed.

The following year, for the Lenten preaching, because the movement known as the «Petite Église» was powerful in Poitou and these were anti-concordists, the Bishop of Angers managed to get the Ministry to change its position regarding Lambert.

BAUNARD I 83-85 187-189. – DERIES 76-77 101. – GUIDÉE, *Notices* II 83; I 27; ID., *Varin* 70 154.

26. **Leblanc** Pierre-Charles.
Date of birth: 18th October, 1774, Caen.
Date of death: 12th January, 1851, Tronchiennes (Drongen).
Entered P.S.C.J.: among the first founding members.
Entered P.F.: at the time of the union.
Entered S.J.: 31st July, 1814, Rumbeke near Roulers (Gent); vows, 2nd February, 1826.
Ordained priest: 18th May, 1799, Vienna.

One of the leaders of the Fathers of the Faith in France, he worked very closely with Père Varin, the superior, as his assistant.

In 1801 he worked in the diocese of Bayeux. In 1804-1807 he was superior in Amiens and Montdidier, and supervised the establishment of the minor seminary of Roulers (Gent), confided to Père Bruson.

In 1808 Leblanc was named by the Bishop of Bayeux as an honorary Canon of the Cathedral and chaplain of the house of detention. He worked a great deal on behalf of Pius VII during his captivity in Savona therefore in 1811 a decree for his imprisonment was announced. He went into hiding, first near Montdidier and then in Belgium near Namur. Here he used his time translating and composing pamphlets and small books.

From 1814 he worked for the re-establishment of the Jesuits in Belgium.

DERIES 97. – DUDON, *Le petit séminaire de Roulers* 652. – GUIDÉE, *Notices* I 1-21 (P.F. 5-13). – ID., *Sellier* 48-49 60-65. – *Una lettera.* – M. 1686.

27. **Leleu** Louis-François.
Date of birth: 17th December, 1773, Chepy, near Amiens.
Date of death: 1st August, 1849, Vannes.
Entered P.F.: 1803.
Entered S.J.: 20th February, 1818; vows, 15th August, 1828.
Ordained priest: 11th June, 1808, Noyon.

Leleu's studies were interrupted for obligatory military service, but he escaped by disguising himself as a peasant on a farm near Normandy. After peace was established, he met the Fathers of the Faith, and was sent to Amiens. From 1806 he took a very special place in the community of Montdidier. It is said of him that he exercised the gift of the Holy Spirit known as the gift of Knowledge. From 1807 to 1812 he always led the students' meditation and would have been known by both Achille Guidée (who wrote one of his longest *Notices* about Leleu) and also by Canon Constant van Crombrugghe (founder of the Daughters of Mary and Joseph and three other Congregations).

In 1812-13 first in Montdidier and then Louvrechy he followed the group of students who were with Père Sellier. Then he went to the parish of Talmas, always near Sellier, then pastor of Rubempré.

When the Jesuits were restored in 1814 he wanted to go to St. Acheul, but his parishioners asked that he would stay with them. He was authorised to return to his parish work and therefore only returned to St. Acheul to enter the Society in 1818.

DUCLOS. – GUIDÉE, *Notices* II 183-234. (P.F. 184-187). – ID., *Sellier* 48 64 80 88-89. – DE GUILHERMY n. 169. – M. 1597.

28. **Loriquet** Jean-Nicolas.
Date of birth: 5th August, 1767, Épernay (Marne; dioc. of Reims).
Date of death: 9th May, 1845, Paris.
Entered P.F.: 1801, Paris.
Entered S.J.: 30th July, 1814; professed, (4 vows)15th August, 1824.
Ordained: Deacon, 29th May, 1790; Priest, 17th December, 1791, Anvers.

Loriquet studied in Reims. In August 1791, having refused to take the oath and having no hope of ever being ordained a priest in his homeland, he went to Anvers, having been invited to be tutor to the son of a rich merchant. After four years, unjustly denounced as an emigré, he was imprisoned at Reims. The long trial was about to end with a sentence of death, but some friends prepared his escape, with the president of the tribunal himself involved (15 August, 1797). He then went to live in Reims, helping the boarders. Through Père Razac, who went around the provinces in search of recruits and later on, through Père Jennesseaux, with Debrosse and Varlet, Loriquet became aquainted with the Fathers of the Faith. Père Varin went to Reims to receive them into the Society.

He taught successively in Amiens, where he was prefect of studies. While there he composed a plan of studies which was later adopted in many houses including l'Argentière (April 1805-October 1809) and, through occasional visits, in Roanne. It is said that he brought the spirit of Amiens to both Colleges.

At the time of the dispersion he went to Meaux. His bishop assigned him to teach philosophy and later on physics and mathematics in the reestablished major seminary. When the minor seminary, in the former Abbey of Châage, was incorporated into the university, Loriquet in fact was made responsible for it and it flourished. Two years earlier the new Prefect of the Police had reproved the bishop, his uncle, because he had as professors ex-Fathers of the Faith (Loriquet and Jennesseaux), but he defended his position.

During these years Loriquet composed a collection of songs for the seminary, which was accepted for the whole diocese: he also wrote a *History of France*, in two small volumes, which was blocked by the censors and was eventually printed in June 1814, when it achieved great success among the students. In August 1813, he visited Pius VII at Fountainbleu.

BLIARD. – BURNICHON I 180. – DUCLOS. – DE GUILHERMY n. 34. – [HENRION] (P.F. 59-112). – M. 1320.

29. **Roger** Pierre.
Date of birth: 24th (or 14) August, 1763, Coutances (Manche), Normandy.
Date of death: 15th January, 1839, Lyon.
Entered P.S.C.J.: 1795, in Augsburg, one of the founding members.
Entered P.F.: at the time of the union.
Entered S.J.: 19th July, 1814; vows, 15th August, 1824.
Ordained priest: 1788.

With Père Varin, probably one of the best known of the Fathers of the Faith. His life is well recorded. In outline: Roger returned to Paris with Père Varin in 1800 and worked in the Salpêtrière. In 1801 he went to Lyon, where he was soon known for his pastoral care and his ministry as a confessor and

spiritual director. After four months he opened a boarding school, the first step of the Fathers of the Faith in the field of education. He founded several associations or sodalities for various groups, some of which continued into the twentieth century.

He worked in many parishes and Colleges, then at the time of the dispersion he returned to his own diocese, where he was made a canon and assigned the task of reorganizing the seminary of Coutances.

As a Jesuit he was the first Master of Novices and was responsible for founding, with Augustine Le Tellier and Elizabeth Rollat, the Religieuses de Nazareth. He also helped Pauline Jaricot in the founding of the work of the Propagation of the Faith.

He was a man of great repute and of holiness.

BURNICHON I 110-115 152-153. – COSTE, *Lectures*; who also has private papers and notes. – COSTE-LESSARD. – DIP VII 1886-87. – DUCLOS. – EMBRUYEN. – DE GRANDMAISON 233-234. – GUIDÉE, *Notices* I 49-62 (P.F. 49-56). – DE GUILHERMY n. 27. – LESTRA. – ORTALL. – RIVET. – M. 999. – General Archives of the following Congregations: Religieuses de Nazareth, Rome; Frères de Sacré-Coeur, Rome; Les Pères Maristes, Rome.

30. **Ronsin** Pierre.
Date of birth: 18th January, 1771, Soissons.
Date of death: 4th November, 1846, Toulouse.
Entered P.F.: about 1803.
Entered S.J.: 23rd July, 1814; professed (4 vows), 15th August, 1824.
Ordained priest: 16th July, 1801, Vienna.

Ronsin originally had desired to enter La Trappe at Valle-Sainte, Switzerland, but for a variety of reasons this was impossible. He went to teach the future Duc de Doudeauville (at that time, comte Sosthène de la Rochefoucault) with abbé Legris-Duval and Louis de Sambucy de Saint-Estève (see below, n. 31). Through the latter he got to know the Fathers of the Faith and Père Varin who received him into the Society.

He taught in the Colleges of Belley and Roanne. At the dispersion of 1808 he returned to Soissons and was parish priest of the cathedral parish until 1814.

As a Jesuit he took over and developed sodalities for men, founded in 1801 by the ex-Jesuit, P. Delpuits († 1811 spiritual director to Père Barat; see above, n. 1).

He was noted for his devotion to the Heart of Christ.

BURNICHON I 122-133 180. – DUCLOS. – GUIDÉE, *Notices* II 19-81 (P.F. 20-22). – DE GUILHERMY n. 32. – M. 1419.

31. **Sambucy de Saint-Estève** Louis de.
Date of birth: 16th July, 1771, Milhau, Rodez.
Date of death: 1848, Paris.
Entered: 21st December 1800.
Ordained priest: 1795.

De Sambucy was at St. Sulpice with Eléanor de Tournély and Charles de Broglie. He was a brilliant man who was considered an absolutist. Because of this trait he was to cause a great deal of suffering to both Madeleine-Sophie Barat and Julie Billiart as well as their Congregations. In his earlier days in Amiens he was confessor to both groups. After being imprisoned in 1812 he was made an honorary Canon of Amiens and in 1814 Councillor of the French Embassy in Rome; secretary to the College of Cardinals for France and titular Canon of Notre Dame, Paris.

BAUNARD I 81 250-252 256 263-278. – BLIN DE BOURDON (several references throughout). – BURNICHON I 87-100 105. – DE CHARRY I (references throughout). – CLEMENTS, *Instrument* 41-43. – GUIDÉE, *Notices* I 348; II 20.

32. **Sellier** Louis.
Date of birth: 20th July, 1772, Hangest-sur-Somme.
Date of death: 14th March, 1854, St. Acheul, Amiens.
Entered P.F.: October, 1801.
Entered S.J.: 12th August, 1814; professed, 15th August, 1826.
Ordained priest: 9th March, 1805, Arras.

Sellier was educated at the College of Amiens, formerly run by the Jesuits then entrusted to diocesan priests. After the College was closed in 1790, he farmed at home for three years. From 1793-1797 he worked in the military district of Amiens, since defective vision precluded active service in the army. Afterwards he went to live with l'abbé Bicheron and he began teaching in a small school. He considered this to be the time of his conversion. In 1799 he opened another boarding-school on the street of *l'Oratoire*, which he entrusted eventually to Père Varin after having made the Spiritual Exercises under his direction and decided to enter the Fathers of the Faith. Throughout his life, as layman, Father of the Faith and eventually Jesuit, he continued teaching at Amiens, Montdidier, Louvrechy, Saint-Acheul and was known as a great educator. Students that he taught never forgot his goodness.

Under his direction Constant van Crombrugghe, who would later found four Congregations for men and women religious, discovered his own vocation to the priesthood. Achille Guidée was another student greatly influenced by Sellier, and we have already noted the influence he had on the Debussy brothers (14 and 15 above).

Apart from teaching, Sellier would go out most weekends to the surrounding villages on mission. Both times when he had to leave Montdidier, he was made responsible for nearby parishes. In the latter part of his life, which was marked by his devotion to the Heart of Christ, prayer and zeal, he was a missionary of great renown.

BURNICHON I-II passim. – CLEMENTS, *Instrument* 26-39. – DUCLOS. – GARCIA 19-27. – GUIDÉE, *Sellier* (P.F. 33-105). – DE GUILHERMY n. 41. – *Una lettera*. – M. 1890.

33. **Thomas** Antoine.
Date of birth: 23rd September, 1753, St-Valéry-en-Caux (Setteville; Seine et Marne) Normandy.
Date of death: 23rd March, 1833, Laval.
Entered P.F.: 1803, Amiens.
Entered S.J.: 5th August, 1814; professed, 8th September, 1819.
Ordained priest: date unknown.

Thomas, a doctor of the Sorbonne, was imprisoned at the time of the Revolution in France, and was condemned to death. He was saved from execution because he was too ill. Robespierre was overthrown and as a consequence, with other prisoners Thomas was released from prison in Arras. He went to live in Amiens at the family house of Françoise Blin de Bourbon (an early companion and biographer of St. Julie Billiart, foundress of the Religieuses de Notre Dame de Namur), then at Béthencourt, near Amiens. From there Thomas, who in 1801 had seen Sellier enter the Fathers of the Faith decided that he would join him. It was he who put Varin in touch with Julie Billiart. He mostly worked as a missioner, which he continued after becoming a Jesuit.

Baunard I 83. – Bertrand III 72-76. – Burnichon I 108 180 182. – Deries 97 101-102. – Guidée, *Varin* 154 161-162. – Id., *Sellier* 32 38. – de Guilhermy n. 38. – M. 750.

34. **Trouvelot.**

Full name and personal details unknown. Date of death: «mort il a quelques années, à Compiègne» (Guidée II; 1860). He was a Father of the Faith in 1800, and in 1801-2 was the professor of the fifth class («cinquième») in Amiens. He left the Society at the time of the dispersion.

Some years before his death he worked as a curate in the parish of Saint-Jacques in Compiègne. He was a life-time friend of Sellier.

Guidée, *Notices* I 348; II 130-131.

35. **Varin** Joseph-Désiré.
Date of birth: 7th February, 1769, Besançon.
Date of death: 19th April, 1850, Paris.
Entered P.S.C.J.: 18th July, 1794, Venloo (Belgium).
Entered P.F.: at the time of the union.
Entered S.J.: 19th July, 1814; professed, (4 vows) 15th August, 1818.
Ordained priest: 12th March, 1796, Augsburg.

Varin was a student with de Tournély and Charles de Broglie at St. Sulpice, when he considered it his duty to enlist in the army. The two friends, by then in Louvain, invited him to join them as they had just started the new Society of the Sacred Hearts. Travelling to Belgium to enlist with the hussars, Varin went to meet them and joined them at Venloo. He was reluctant to join the new society, but agreed to communicate the following day. Having re-

ceived communion from Charles, he suddenly felt completely transformed. The same day he left with his two friends for Germany.

His life is closely linked with that of the Fathers of the Faith in France as he was the superior throughout that period. In 1808 he was assigned to Besançon. As seen above (Congregations I-IV) he assisted Madeleine-Sophie Barat and Julie Billiart in the foundation of three Congregations and Père Bacoffe in a fourth.

Varin was a man who lived a deep interior life and helped others to do the same. His favourite expression which was taken up particularly by Julie Billiart and the religious of her Congregation, was: «Que Dieu est bon!».

BLIN DE BOURBON. – BURNICHON I 94-110 181-182. – DE CHARRY Parts I and II. – CLEMENTS, *Instrument* 17-26 and appendix II 16. – DUCLOS. – GUIDÉE, *Varin* (P.F., cc. x-xxii [xiii: «Commencements de la Société des Dames du Sacré-Coeur»; xvii: «La Mère Julie et la Congrégation des Soeurs de Notre-Dame»; xxi: «Établissement des Soeurs de la Sainte-Famille»]). – DE GUILHERMY n. 29. – *Una lettera*. – VARIN. – M. 1638. – General Archives of the following Congregations: Notre Dame de Namur, Rome; Sisters of Notre Dame (Westphalia), Rome; Société du Sacré-Coeur de Jésus, Rome.

36. **Varlet** Jean-Pierre.
Date of birth: 13th March, 1769, Reims.
Date of death: 26th April, 1854, Poitiers.
Entered P.F.: 1801, Amiens (see above, n. 28).
Entered S.J.: 1st August, 1814; vows, 15th August, 1826.
Ordained priest: in Belgium.

Studied theology in Reims, but after only a year and a half was forced to take refuge in Louvain. From 1802-04 he taught in Amiens and from there went to Belley where he taught and was responsible for the young religious. In 1809 he went with Loriquet to Meaux (in those days Reims belonged to the diocese of Meaux), where he was vicar of the cathedral. From February 1810 he went to teach in a family. Exceptionally, after he became a Jesuit he was allowed to continue the same teaching until 1821.

BERTRAND II 260-261. – GUIDÉE, *Varin* 149-151. – DE GUILHERMY n. 37. – [HENRION] 61-62 86. – ROCHET 190. – M. 897.

37. **Vrindtz (Vrindts, Wrintz)** Jean-Pierre.
Date of birth: 6th February, 1781, Anvers.
Date of death:
Entered P.F.: by 1804.
Entered S.J.: 7th August, 1814.
Ordained priest:

Little is known about him. He taught in L'Argentière (1804), with Père Loriquet, and then in Belley (philosophy 1806-07). He left the Jesuits in 1826 and there is no further record of him.

BERTRAND II 310. – DE GUILHERMY n. 39. – [HENRION] 78. – ROCHET 192 195 210-211.

We know there were other Fathers of the Faith who receive only passing mention in the sources. For example, there was de Razac, who introduced Loriquet (see above, n. 28) to the Society in 1801: Eloi Dutems, who was born 1 December, 1786, St. Erme (Aisne) and entered the Society of Jesus 16 September, 1814, making his vows 16 April, 1826 and dying in St. Acheul, 28 March, 1838. So far no further details are known of these men.

Connected with each of the Colleges are various names with very few details. In l'Argentière there is mention of both Deschamps and Mottin, both of whom taught there in 1805 ([HENRION] 78; LEISTENSCHNEIDER 80).

In Amiens in 1802-1803 (GUIDÉE, *Notices* I 358; [HENRION] 65) some are listed about whom there are few details given. For example, Faveau, from Reims, a teacher who in 1807, having just received the tonsure, went to Meaux and died as parish priest of Saint-Aspas in Melun. ([HENRION] 85); Gayet, (or Gaillet) minister and treasurer; Hecquet, prefect.

In Belgium there were the brother Pierre and Lambert de Hasque, born at Groot-Vessen (Liège) in 1776 and 1784. In 1806 at Roulers, they replaced Père Leblanc when he went to Montdidier. With him and other former Fathers of the Faith, they started the Belgian province of the Society of Jesus, entering the novitiate established at Rumbeke, near Roulers, on 31 July, 1814. Pierre died at Coulenbourg, in 1846 and Lambert, a missioner in Holland died at 'sGravenhage (The Hague) in 1856 (M 2129; GUIDÉE, *Notices*, I 13 350).

Others mentioned are: Desmares, missioner, who during the dispersal of the Society became an honorary canon of Angers and distinguished himself by his conferences in this city. Later, he was denounced for disturbing the consciences of people and imprisoned in Nantes. Because the clergy spoke out in his favour he was transferred to Paris, where he was eventually released, but remained prohibited from returning to his district. (BAUNARD I 36; DERIES 102-103).

Even though he was not a Father of the Faith, the name of Julien Druilhet cannot be left out. In fact, for several years, while he was tutor in a noble family, he had close contacts with the Fathers of the Faith in Lyon. He was getting ready to send his student to one of the Colleges run by the Fathers, when they were forced to disband. But when he learned that the College at Montdidier was able to continue functioning under the care of Père Sellier, he went there together with his student. Later, because of his activity on behalf of Pius VII, he was ruthlessly hunted by the police, but he frequently managed to elude them. In the end, on the advice of Trouvelot (see above, n. 34) already a Father of the Faith, he sought refuge in a hostel for religious, where he remained for two years and was a companion of Père Leblanc. Later he became one of the more distinguished members of the Society of Jesus (b. 8.1.1768, Orléans; ordained during the Revolution, Paris; entered S.J., 26.9.1814; professed 2.2.1825; d. 30.8.1845, Toulouse). (GUIDÉE, *Notices* II 119-156. M. 1334).

Conclusion.

Before closing this section of the biographical notes on the Fathers, it seems appropriate to reflect on the gift which this small, short-lived Society has been for the Church. During their life as Fathers of the Faith their activity was extraordinary for such a small group of men, over a very brief period of time. Their influence has continued through the Congregations of men and women that they founded, or helped to found. The source of their zeal and energy is surely their living faith and a life firmly rooted and centered in Christ.

In their enthusiasm and holiness they offer a great challenge to us today, especially to those men and women religious who have, in one form or another, inherited their spirituality.

Bibliography

Archives consulted

Filles de Marie et de Joseph, Generalate, Rome.
Frères de Sacré-Coeur, Generalate, Rome.
Josephite Fathers, Generalate, Melle, Belgium.
Marist Fathers, Generalate, Rome.
Notre-Dame de Namur, Generalate, Rome.
Religieuses de Jésus-Marie, Generalate, Rome.
Religieuses de Nazareth, Generalate, Rome.
Sisters of Notre Dame, (Westphalia) Generalate, Rome.
Société du Coeur de Jésus, Generalate Frères de Sacré-Coeur, Rome.
Société de Sacré-Coeur de Jésus, Generalate, Rome.
Society of Jesus, General Curia, Rome.
Zusters van den Heilige Josef, Generalate, Brugges, Belgium.
Zusters van Maria en Josef, Generalate, Geraardsbergen (Grammont) Belgium.

N.B. In the case of each Père de la Foi, the Archives of the diocese in which he worked should be consulted, as well as material about that diocese in the Vatican Archives. Such archive material has been used in the case of both Père Sellier and Père Varin[12].

[12] See de CHARRY, *Histoire des Constitutions*: CLEMENTS, *Instruments of Mercy*.

I

BAUNARD, L., *Histoire de Madame Barat*. 2 vols. (Paris 1877).

BERTRAND, L., *Histoire des séminaires de Bordeaux et de Bazas*. 3 vols. (Bordeaux 1894).

BLIARD, P., *Le Père Loriquet* (Paris 1922).

BLIN DE BOURBON, F., *Vie de Julie Billiart ou les mémoires de Mère Saint-Joseph* (Rome 1978).

BURNICHON, J., *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle 1814-1914* (Paris, Vols. I and II 1913-1916; in I 14-33 «Les Pères de la Foi en France»).

DE CHARRY, J., *Histoire des Constitutions de la Société du Sacré-Coeur*. Première Partie, «La formation de l'Institut». 2 vols, revised edition (Rome 1981); Seconde Partie, «Les constitutions définitives et leur approbation par le Saint-Siège». 3 vols. (Rome 1979).

CLEMENTS, T., *Instrument in the Hand of God* (Rome 1983).

COSTE, J., *Lectures on Society of Mary History (Marist Fathers)* (Privately published, Rome 1963).

COSTE, J.–LESARD, G., *Origines Maristes (1786-1836). Documents contemporains, 1-419* (Privately published, Rome 1963).

DALLEMAGNE, A., *Histoire de Belley* (Belley 1979).

DERIES, L., *Les Congrégations religieuses au temps de Napoléon* (Paris 1929).

DIP *Dizionario degli Istituti di Perfezione* I-VIII (Roma 1974-1988).

DUCLOS, P. (Ed.), *Les Jésuites*. «Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, 1». J.-M. Mayeur et Y.-M. Hilaire (Paris 1985).

DUDON, P., *Le décret de messidor. Les origines*. Études 92 (1902) 5-30.

ID., *Autour d'une école libre en l'an XI*. Études 93 (1902) 223-247.

ID., *Fesch et les séminaires lyonnais*. Études 96 (1903) 499-526.

ID., *Le petit séminaire de Roulers. Les Pères de la Foi et Maurice de Broglie*. Études 112 (1907) 644-658.

EMBRUYEN, C., *La vie à jailli des ruines. Le Père Roger* (Lyon 1947).

GARCIA, G.C., *Constant Guillaume van Crombrugghe, 1789-1865. The response of a Christian and an Educator to and within the Historical Context of the 19th Century*. Doctoral Dissertation. 2 vols. (Leuven 1980).

DE GRANDMAISON, G., *La Congrégation (1801-1830)* (Paris 1890).

GUIDÉE, A., *Notices historiques sur quelques membres de la Société des Pères du Sacré-Coeur et de la Compagnie de Jésus*. 2 vols. (Paris 1860).

ID., *Vie du R.P. Joseph Varin de la C. de J.* (Paris [2]1860).

ID., *Vie du R.P. Louis Sellier de la C. de J.* (Paris 1858).

DE GUILHERMY, E., *Catalogus sociorum provinciae Galliae Societatis Jesu, MDCCCXIV-MDCCCXXXVI* (Poitiers 1865).

[HENRION, Aug.], *Vie du Révérend Père Loriquet de la C. de J.* (Paris 1845).
LEISTENSCHNEIDER, A., *L'Argentière* (Lyon 1908).
LESTRA, A., *Histoire secrète de la Congrégation de Lyon* (Paris 1967).
MENDIZÁBAL, R., *Catalogus Defunctorum in renata Societate Jesu ab a. 1814 ad a. 1970* (Rome 1972).
ORTALL, A., *Le Père Roger (1763-1839)* (Lyon 1938).
RAYEZ, A., *Clorivière et les Pères de la Foi.* AHSI 21 (1952) 300-328.
RIVET, J., *Les oeuvres de charité et les établissements libres de 1789 à 1945* (Lyon 1945).
ROCHET, M. l'Abbé, *Histoire du Collège-Séminaire de Belley* (Lyon 1898). Cf. VIII: «Le Collège de Belley et les Pères de la Foi», pp. 181-216.
ROURE, J., *André Coindre. Repères chronologiques* (Privately published, Frères de Sacré-Coeur, Rome 1986).
ID., *Amiens.* In DELATTRE (Ed.), *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles* I (Enghien 1949) 203-204.
TRENARD, L. and G., *Belley.* Histoire des Diocèses de France, 7 (Paris 1879).
Una lettera COLPO, M., *Una lettera del P. Varin al P. Paccanari del 1801.* AHSI 57 (1988) 315-330
VARIN, J., *Lettres à Sainte Madeleine-Sophie Barat (1801-1849).* Ed. J. de CHARRY (Rome 1982).

II

Anon., *Histoire du collège de Montdidier.* 2 vols. (Montdidier 1904).
BRODERICK, J.F., Paccanarists. *In New Catholic Encyclopedia* 10: 849-850.
ID., Society of the Sacred Heart of Jesus. *N.C.E.* 12: 826.
CLEMENTS, T., *Instruments of Mercy: A Study of the Spirituality of Canon Constant Guillaume van Crombrugghe, Founder of the Daughters of Mary and Joseph.* Doctoral Dissertation, Gregorian University.
ID., *Reflections on Apostolic Spirituality. A Study of the Fathers of the Faith (1801-1814).* Milltown Studies, N° 15 (Spring 1985).
DEGERT, A., *Histoire des séminaires français jusqu'à la révolution* 2 vols. (Paris 1912).
DUBREUIL, J.-P., Les Pères de la Foi. Le bulletin d'histoire et d'archéologie du diocèse de Belley 1969.
DUDON, P., *Les victimes de Messidor.* Études 90 (1902) 839-852.
GABRIELA MARIA [= C. Montesiros], *En cette nuit-là, à Pierres-Plantées. Claudine Thévenet.* (Paris 1973) (it. vers. Roma 1974).
GRANDIDIER, P.F., *Vie du révérend père Achille Guidée de la C. de J.* (Amiens-Paris 1867).
GRANGE, D., *Le recruitement du clergé au Séminaire Saint-Irenée de Lyon, de 1801 à 1815.* (Lyon 1963).
HAMON, A., *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur* IV. (Paris 1931).
JORISSEN, J., *Constant van Crombrugghe d'après sa correspondance* (Melle: unpublished manuscript, 1945-1952).
PIERAERTS, C., *Vie et oeuvres du chan. van Crombrugghe.* (Bruxelles 1878).

RÉSUMÉ

À la demande de Pie VI, la fusion entre la Compagnie de la Foi de Jésus, fondée à Rome en 1797, et la Société du Coeur de Jésus, eut lieu à Vienne en 1799, étant donné que l'une et l'autre avaient le même but: poursuivre le travail apostolique que les Jésuites avaient fait, en attendant la restauration de la Compagnie de Jésus. Un an plus tard N. Paccanari, supérieur de la société fondée à Vienne, envoya les Pères en divers pays. Trois partirent pour la France, où la religion commençait à revivre. Guidé par le P. Varin, et grâce à son zèle et à son bon esprit, le groupe attira de nombrex candidats. Enrichi d'autres membres qui lui furent envoyés par le supérieur, qui s'était établi à Rome, le groupe s'adonna aux oeuvres d'éducation et aux missions populaires. Mais dès 1804 son existence était mise en péril par un décret du gouvernement, qui le soupçonnait d'être jésuite et n'admettait pas qu'il dépende d'un supérieur vivant à l'étranger. Le P. Varin se sépara donc du P. Paccanari et adopta des mesures qui permirent aux «Pères de la Foi», comme on les appelait, de demeurer unis sous sa direction. Mais en novembre 1807 Napoléon leur ordonna de retourner chacun dans son diocèse. Quand la Compagnie de Jésus reprit vie en France au cours de 1814, la plupart des Pères de la Foi y entrèrent, et bon nombre d'entre eux s'y distinguèrent.

Après avoir fait allusion à la spiritualité, profondément ignatienne mais avec quelques traits distinctifs, qui anima le zèle infatigable des compagnons, I) on passe en revue les «fondations», c'est à dire a) les collèges pour internes et les petits séminaires; b) les associations et instituts religieux fondés par un Jésuite ou un ancien Jésuite: il y en a un bon nombre, et on peut dire que grâce à eux la Compagnie exerce déjà une influence dans l'Église; II) on présente une note biographique, suivant chaque fois le même ordre, de chacun des 37 sujets (pas tous prêtres) dont on connaît bien l'activité dans la France de ce temps-là (qui comprenait alors la Belgique); on ne possède malheureusement des données biographiques complètes que pour ceux qui sont devenus jésuites par la suite. Sur certains même les données plus importantes manquent, étant donné que le P. Guidée ne les a pas insérées dans les *Notices historiques* qu'il a consacrées à plusieurs des «Pères de la Foi».

Pour chaque fondation et biographie on indique les sources auxquelles on peut recourir pour plus ample information. On en trouvera la liste dans la table alphabétique, ainsi que d'autres écrits qui se rapportent au sujet.

TEXTUS INEDITI

LE «MEMORIE» DEI PENITENZIERI GESUITI DI S. PIETRO

JOSEF WICKI S.I. – Roma.

Cercando anni fa documenti e materiale intorno al «Collegio dei Penitenzieri» gesuiti che da s. Pio V (1569) fino alla soppressione della Compagnia nel 1773 furono impegnati nella basilica di S. Pietro andai anche dai RR. PP. Conventuali, nella Città del Vaticano, che ne furono i successori[1]. La ricerca non fu senza buon risultato. L'attuale rettore, P. Žlodi, mostrò molta comprensione per il curioso ricercatore, e dette pieno accesso all'Archivio dei PP. Penitenzieri Conventuali[2]. Fra altri codici e manoscritti risultò di particolare interesse il Ms. 4, dove si leggeva il titolo, molto abbrunito per l'età: *Memorie Istoriche della Penitenzieria di S. Pietro*[3], senza nome d'autore, il quale però si fa conoscere nel brevissimo Proemio. Vi leggiamo infatti: «Sino all'anno 1759 riferirò quelle notizie, le quali ho trovato e come l'ho trovato, e principiando poi dall'anno 1759 riferirò quelle notizie, le quali saranno accadute nel mio governo». È dunque il rettore di allora, l'autore di questo manoscritto. Ora, rettore dal due gennaio 1759 all'8 febbraio 1762 fu il P. Ferdinando Bagnesi.

Il manoscritto, di 119 pagine, formato 20,5 x 29 cm, è ben conservato. Ciò che riguarda i gesuiti va fino a p. 86, copiato[4] da due mani, la prima arrivando fino a p. 72; varie mani hanno poi continuato fino a buona parte del sec. XIX. La parte inferiore della pagina 72 è in bianco, quindi la numerazione passa a p. 75: segno evidente che le due pagine assenti (riguardanti le notizie dal gennaio 1762 alla fine del 1766) furono in tempo imprecisato tagliate.

L'autore principale è dunque il P. Ferdinando Bagnesi. Nato a Firenze il 9 giugno 1689, entrò nella Compagnia di Gesù il 23 dicembre 1709. Finita la formazione, dal 1722 al 1735 fu professore di filosofia in vari collegi, e da ultimo nel Romano. Dopo un triennio di prefettura degli studi al Germanico,

---

[1] Cf. M. CLEMENTE M. O'DONNELL O.F.M. Conv., *Frati Minori Conventuali Penitenzieri nella Basilica di S. Pietro in Vaticano* (Città del Vaticano 1975).

[2] Cf. J. WICKI, *Die Jesuiten-Beichtväter in St. Peter, Rom. 1569-1773*. AHSI 56 (1987) 87-88.

[3] Profittò di questo Documento il P. MONAY FERENC, in *A Római Magyar Gyóntatók* (Róma 1956) 117 nota 566; 118 nota 574 ecc.

[4] Non è autografo, come risulta dalla formula di professione del padre Bagnesi 2 febbraio 1724, conservata nell'ARSI *Ital. 26* 105-06. Non abbiamo altri documenti di sua mano.

passò ai governi dei collegi (Perugia, Siena e, dal 1752, Firenze). A due riprese fu pure rettore e istruttore del Terz'anno a Firenze, e, tra il novembre 1749 e il febbraio 1752, rettore dei Penitenzieri di Loreto. Dal 1756 era a Roma come prefetto di spirito al Collegio Romano. Come si vede, una carriera piena, tipica dell'epoca per i soggetti dotati. Nel 1747, durante la prima dimora fiorentina, pubblicò anonima (e s'intuisce il perché) una *Vita della Venerabil Madre Suor Maria Bagnesi, Nobile Fiorentina...*[5] Morì a Firenze il 26 agosto 1769, passati gli ottant'anni (nell'ARSI non esiste il necrologio).

Il testo – che fino a p. 59 è distinto in paragrafi – è di grande sobrietà, a forma di annali, e attinge le notizie che trasmette, come informa il Proemio, «dall'Archivio di questa Penitenzieria, tanto da libri, quanto dalle scritture e fogli volanti».

Comincia con cenni sul collegio dei penitenzieri com'era stato dal 1338 a s. Pio V, descrivendo poi con ogni esatezza il funzionamento e la base economica del collegio piano. Si insiste sull'esame dei nuovi penitenzieri, imposto nel 1592, e si dà il giusto rilievo alla Bolla del 1659, divenuta fondamentale. Altro momento storico d'importanza è il trasloco, avvenuto nel 1669, a causa dell'erezione del Colonnato, dalla vecchia sede alla nuova, sita nell'allora Borgo Vecchio (oggi Via della Conciliazione; dove è l'Hotel Colombus) e che rimase residenza dei penitenzieri fino a dopo l'ultima guerra; come solito a Roma, la via accanto prese il nome di Via de' Penitenzieri. Tre anni dopo si ha l'inaspettato incarceramento di un penitenziere – un nome noto, il p. Fabri – da parte del S. Ufficio, e all'anno 1688 ci s'imbatte nella questione insorta tra Padri francesi e Padri spagnoli a proposito della Biblioteca: una sorta di «guerra» domestica, di dimensione quasi europea. Speciale attenzione è data ai gesuiti portoghesi espulsi nel 1759 da Pombal e arrivati in Italia, anche nella Penitenzieria di S. Pietro.

Le «Memorie» contengono parecchi notazioni di usi e casi dell'epoca, in connessione per lo più con l'ufficio di penitenzieri della Basilica ove si svolgevano le funzioni papali, risultandone talvolta per noi effetti pittoreschi (e anche qualche dato dimenticato, come quelli concernenti i Papi confessori il sabato santo). Ma l'attenzione dei diversi memoralisti che precedettero p. Bagnesi si è focalizzata, com'è ovvio, sull'avvicendarsi e il supplirsi delle persone e degli uffici, sulle visite e le ordinazioni dei superiori, sui decessi, e, s'intende, sugli eventi economici e giuridici del Collegio. Scarna e monotona registrazione: nella quale tuttavia si riflettono due secoli di un lavoro di primaria importanza per la Chiesa, svolto nel silenzio e nel sacrificio da schiere di gesuiti di tutta l'Europa.

Per i gesuiti menzionati nel testo – eccetto i fratelli coadiutori – si indicano nelle note i seguenti dati personali, in quanto sono ancora trovabili: nascita (n.), entrata nella Compagnia (e.), morte (m.) e, qualora siano stati membri della comunità dei Penitenzieri, gli anni ivi trascorsi (penit.). Tutti i dati sono stati cavati dalle fonti dell'ARSI.

---

[5] SOMMERVOGEL I 773.

TESTO

MEMORIE ISTORICHE DELLA PENITENZIERIA DI S. PIETRO.

Proemio

Sino all'anno 1759 riferirò quelle notizie le quali ho trovate, e come l'ho trovate. Principiando poi dall'anno 1759 riferirò quelle notizie le quali saranno accadute nel mio governo, che principiò nel mese di gennaio del suddetto anno. Le notizie sino al 1759 sono state cavate dall'Archivio di questa Penitenzieria; tanto da libri, quanto dalle scritture e fogli volanti. Pregate per il Collettore, e scusate gli abbagli.

1300

1. Il collegio de Penitenzieri per la basilica di S. Pietro instituito anticamente, e poi, nell'anno 1300[1] agl'8 di aprile, riformato da Benedetto XII[2], consisteva nel Maggior Penitenziere et undici minori penitenzieri, a quali fu assegnata una casa nella piazza di S. Pietro, intitolata *Collegio de minori penitenzieri* dove i suddetti dovevano collegialmente risedere.

2. Questo offizio era perpetuo, e si conferiva dal Papa per bolla, come gli Auditori di Rota; dovevano esser graduati, maggiori di 35 anni, legit[t]imi, di buona fama, e precedente l'esame; due per la lingua italiana; due per la francese; due per la spagnuola; uno per l'inglese, scozzese et ibernese; uno per l'ungarica; uno per la pollacca e boema, russa e schiavona[3]; uno per la tedesca; uno per la fiamminga.

3. Per loro mantenimento, o sia stipendio, furono ad ognuno assegnati 15 fiorini il mese, e per vestirsi 50 fiorini l'anno. Di poi gli fu assegnata la terza parte del Piombo[4], con certi emolumenti del Registro; e finalmente gli furono fra tutti assegnati 30 scudi il mese. L'anno poi 1569 quest'offizio fu soppresso da s. Pio V. Si posson vedere anche il sig.[e] cardinal Petra[5] q. 1, c. 3 et il padre Siro[6] nelle questioni preambule.

4. Nell'anno dunque 1569 s. Pio V, commesse la Penitenzieria di S. Pietro a Padri della Compagnia di Gesù, essendo gene[2]rale s. Francesco Borgia[7]; benché i nostri avessero fatto difficoltà ad accettare quest'offizio. Principiarono dunque i nostri ad essere penitenzieri per le seguenti lingue, cioè italiana, francese, spagnola, portoghese, inglese, pollacca, illirica[8], fiamminga e tedesca, e poi furono aggiunte la greca e l'un-

---

[1] Indica il secolo; l'anno è il '38.

[2] Benedetto XII, papa di Avignone, 1334-1342. W. GÖLLER, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.* I (Roma 1907) 28-35: Das Formularium und die Statuten Benedikts XII.

[3] Cioè croata.

[4] Cioè delle tasse per le Bolle. Cf. *Enc. Catt.* 9, 1552 (Piombatore della Cancelleria Apostolica).

[5] V. Petra, ben conosciuto per la sua opera fondamentale *De sacra Poenitentiaria Apostolica* (Roma 1712). *Enc. Catt.* 12, 497; GÖLLER 7-8.

[6] P. SYRUS, *Dilucidatio facultatum minorum poenitentiariorum basilicarum Urbis et praxis executionum ad litteras et rescripta sacrae poenitentiariae* (Romae 1699). Il p. Siro da Piacenza era penitenziere nel Laterano e scrisse il suo libro in vista dell'Anno Santo 1700. GÖLLER 7.

[7] Sacchini descrive all'anno 1570 come la Penitenzieria a S. Pietro fu affidata alla Compagnia di Gesù. *Historiae Societatis Iesu pars III, Borgia* (Romae 1649) 269.

[8] Croata.

garica. Nel 1592 Clemente VIII ordinò che i penitenzieri dovessero essere esaminati e che non potessero essere rimossi senza la licenza del Maggior Penitenziere. Card. Petra pag. 251 et 252.

5. Prima di quest'ordine di Clemente VIII i nostri sacerdoti erano mandati da nostri superiori et eo ipso erano fatti penitenzieri di Sua Santità per quel tempo che da superiori erano ritenuti nel collegio della Penitenzieria per l'impiego di penitenzieri. E perché il detto collegio alle volte fu subordinato al Generale e alle volte al Provinciale[9], perciò i penitenzieri si deputavano ora dal Generale, ora dal Provinciale.

6. Il modo di servire era questo, cioè nei giorni di festa tutti dovevano andare ad udire le confessioni mattina e giorno; nei giorni feriali andassero solamente tre; nei giorni di maggior frequenza, come Pasqua e Natale, che si mandasse maggior numero, secondo il bisogno. Dovevano andare, vestiti da sacerdoti, alle messe e processioni papali, cioè quando il Papa dice le messe e fa le processioni. Si è mutato questo, che [3] al principio i penitenzieri dopo i vescovi andavano a baciare il piede a Sua Santità, poi fugli detto dal maestro di cerimonie che mancassero, per non prolungar tropo la messa e la processione.

7. Per la di loro sostentazione gli fu assegnata la suddetta abitazione, intitolata *il Collegio de minori penitenzieri,* alla quale poi si aggiunse la casa ad esso collegio contigua enfiteutica, concessa ad un certo Ventunno, quale restò devoluta al detto collegio per la morte della terza nominazione, alla quale era stata concessa per enfiteusi, come appare per l'istrumento della rilassazione fatta per messer Pietro Grosso, del quale si può vedere la copia a fol. 29. Fugli di più assegnato il terzo della vendita dell'offizio del Piombo. Di più l'entrata di scudi 700, posti in tanti luoghi sopra il Monte della Fede[10], a quali pro parte era annesso un obbligo di certe messe.

8. Il Maggior Penitenziere doveva supplire ogni anno alle suddette vendite, sino alla somma di scudi 800 in oro, dell'entrate del suo offizio, e si pagassero pro rata ogni mese, e così sempre si è fatto dal 1570 sino al primo di gennaio 1584, nel qual tempo fu instituito un cappellano, il quale dovesse dire una messa ogni giorno nella cappella di S. Tommaso, e far fare due Anniversari in luogo di essi penitenzieri, a quali si apparteneva di obbligo per una certa parte di dette entrate, poste sopra detto Monte. Al [4] cappellano furono concesse dette entrate, per la somma di scudi 49, come co[n]sta dalle lettere apostoliche date sotto il 1 gennaio 1584 e per istrumento di Pompeo Capello notaro del Monte della Fede sotto il dì 4 gennaio 1584. Gregorio XIII assegnò un grosso per ciascuna bolla delle minor grazie[11]. Gode inoltre il collegio della Penitenzieria l'affitto di varie case e botteghe. Desiderarono i penitenzieri di avere la parte del pane che si dava agli antichi penitenzieri, e ne fecero supplica al sig. card. S. Sisto[12], Maggiore Penitenziere, ma la supplica non fu data al Papa, si crede per ordine del padre Generale[13], e così non si fece altro.

9. Il modo di riscuotere l'entrate era questo. Il primo del mese il procuratore del collegio, tenendo appresso di sé la chiave della moneta della piomberia, chiamato dagli stessi piombatori, apriva la cassa, e de denari se ne facevano tre parti: la prima per il collegio, l'altre due per i due piombatori, e di ciascuna parte si dava 10 giuli a chi aveva cura della cassa. In oggi però queste cose non sono in uso.

---

[9] Cioè, di Roma.

[10] Sarà lo stesso che Monte di Pietà, una specie di banca di pegni (cf. *Enc. Catt.* 8, 1378-80).

[11] «Bolla delle minor grazie»: pare che si tratti di grazie di minor importanza, e per questo comportanti spese minori.

[12] Filippo Boncompagni, † 1586. GULIK-EUBEL, *Hierarchia Catholica* III (Münster 1910) 50.

[13] Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù 1581-1615.

10. Nell'aprile del 1580 si fece la selciata del Borgo, e ci fu intimato che pagassimo la nostra rata; ma il sig. card. Maggiore Penitenziere di ordine di Nostro Signore ordinò che detta spesa andasse a conto della Camera; e lo stesso fu fatto quando si buttarono a terra le case per ampliare la piazza di S. Pietro. Nel 1580 era maestro di strada il sig. Paolo del Bufalo[14].

11. Il primo gennaio 1584 col beneplacito di Gregorio XIII, e [5] col consenso del sig. card. S. Sisto, Maggiore Penitenziere, e del padre Generale Acquaviva, essendo rettore della Penitenzieria il padre Giovanni Battista Perusco[15] si dette il possesso della cappella di S. Tommaso[16] nella chiesa di S. Pietro al sig. D. Fulvio, caudatario di detto sig. cardinale, facendosegli cessione dal collegio dei frutti di 700 scudi posti nel Monte della Fede, come dote di detta cappella, e pervenuti al collegio in luogo di certe case lasciate a nostri penitenzieri di S. Pietro dal sig. card. Pallavicino[17], allora Maggiore Penitenziere, con obbligo di dire ogni dì una messa, dopo la messa cantata, in detta cappella; et ogni anno nel medesimo luogo, presenti i canonici di S. Pietro, due Anniversari, come appare per il testamento di detto cardinale, per l'ordine del cardinale de Cesis[18], Giudice, e per bolla di Alessandro VI. Di tutto ciò fu fatto istrumento da Pompeo Cappello notaro del Monte della Fede, presente il padre rettore colla maggior parte de padri penitenzieri.

12. Al principio di febbraio di detto anno vivae vocis oraculo s'ottenne l'assoluzione da Gregorio XIII per i nostri penitenzieri che sino a questo dì erano stati in Penitenziaria, per non avere dall'anno 1570 sino al 1584 fatti dire gli Anniversari, se non una volta, al quale essi non furono presenti; essendosi però esposto a Sua Santità, che i penitenzieri avevano in tali giorni dette alcune messe privatamente per l'anima di detto sig. cardinale. [6]

13. Essendosi nel mese di giugno 1587 assettata la strada dietro alla Penitenzieria, cioè avanti il palazzo de Caesi[19], l'esecutore ci richiese uno scudo, ma essendosi ricorso al signore card. Guastavillani[20], Camerlengo, ordinò questo che non pagassimo cosa alcuna, come apparisce dal notaro de maestri di strada, che stava alla Scrofa[21].

14. Nel mese di luglio il sig. card. Varmiense[22], Maggiore Penitenziere, avendo visitate le Penitenzierie di S. Giovanni Laterano e di S. Maria Maggiore[23], pretese di visitare anche la nostra, ma essendosi ricorso a Nostro Signore, et espostegli le nostre

---

[14] Un conservatore del Bufalo, 1576 è menzionato da L. v. PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo.* 17 voll. (Roma 1925-34) IX 830.

[15] Giovanni Battista Peruschi, n. 1525 Roma; e. 1555 Roma; m. 18 XII 1598 Roma; penit. 1583-87.

[16] «La cappella di S. Tommaso, anticamente comune alla tumulazione de' Papi, poi concessa ad uso de' penitenzieri vaticani; fu edificato questo oratorio da Bonifazio VIII e restaurato da Nicolò V, demolito nel 1605». G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastico.* 103 voll. (Venezia 1840-56) 52, 73.

[17] Antoniotto Pallavicini, † 1507, cardinale nel 1489. *Hier. Cath.* II 21; MORONI 51, 49.

[18] Paolo Emilio Cesi, creato cardinale da Leone X nel 1517, † 1537. Da lui prende nome il palazzo Cesi – citato poco avanti – che è oggi abitato dai padri Salvatoriani (*Enc. Catt.* 3, 1360).

[19] L'abitazione dei penitenzieri stava «ove al presente è la fontana sinistra, guardando la facciata». MORONI 52, 74.

[20] Filippo Guastavillani, † 1587. *Hier. Cath.* III 50.

[21] Famosa via a Roma, con il bassorilievo d'una scrofa, che converge alla Piazza del Popolo.

[22] Stanisław Hosius, cardinale dal 1561, morto a Capranica il 5 agosto 1579, uno dei personaggi ecclesiastici più eminenti della sua epoca. *Enc. Catt.* 6, 1483-85.

[23] Erano queste le due altre penitenzierie a Roma, di sua competenza; nel Laterano erano i Francescani, a S. Maria Maggiore i Domenicani. Cf. MORONI 52, 71-5.

ragioni, cavate dalle bolle e ordini de passati pontefici et anche perché noi siamo penitenzieri del Papa, e non del Maggior Penitenziere, e sudditi solamente del Papa e del nostro Generale[24], non se ne fece altro. Lo stesso successe al card. S. Sisto[25], il quale ne parlò al Papa, ma questo gli disse che era contento di noi e che perciò non ci molestasse. Nel 1579 il sig. cardinale Osio, Maggiore Penitenziere, fece e presentò al Papa alcuni statuti da osservarsi da nostri penitenzieri, da quali furono date ragioni forti in contrario. Non trovo che esito avesse l'affare[26]; ma la pratica mostra che non se ne facesse altro.

15. Nell'esequie di Pio V, Gregorio XIII, Sisto V, Urbano VII fu data una candela di II libre[27] a ciascun penitenziere ogni giorno dell'esequie, sebbene i penitenzieri non sono presenti, ma occupati a sentire le confessioni. Nel principio [7] de nuovi pontificati si danno alla Penitenzieria scudi ottanta moneta, e così fu praticato ne pontificati di Gregorio XIII, Sisto V e Urbano 7.

16. A 10 aprile 1585 morì Gregorio XIII e da penitenzieri si fecero le solite incumbenze. Il di lui cadavere fu portato in S. Pietro alla cappella Gregoriana.

17. Le bolle e altri monumenti autentici spettanti alle cose dette sono nel piccolo libretto del padre Giovanni Battista Costa rettore[28], e sta in un fascio di monumenti antichi intitolato *Scritture antiche* etc. anzi nella casella intitolata Diari e Levitici; poiché nello stendere queste notizie me ne sono capitate alla mano altre, come un manoscritto appresso il padre penitenziere portoghese[29], le quali mi anno necessitato a rompere il filo cronologico e la sopradetta citazione.

1435

18. Eugenio quarto a 16 ottobre nella bolla *Ad sacram Petri sedem* concede a penitenzieri tutte l'esenzioni che godono i di lui commensali[30].

1486

19. Innocenzo ottavo a 24 ottobre nella bolla *Super familiam*[31] dichiara i penitenzieri suoi commensali, e perciò partecipi dell'esenzioni etc.

1555

20. I penitenzieri antichi dettero al papa [8] Paolo IV un memoriale per ottenere sussidi alla di loro indigenza.

1569

21. In quest'anno il santo Pontefice Pio V dette la Penitenzieria di S. Pietro a nostri, essendo generale s. Francesco Borgia; et il primo rettore fu il padre Francesco

---

[24] La documentazione di questa controversia si trova nell'ARSI *Rom 161/I* 2-5: *Scriptura circa dependentiam paenitentiariorum a Summo Pontifice.*

[25] Nell'anno 1579 era titolare della chiesa di S. Sisto il cardinale Filippo Boncompagni. Cf. nota 12.

[26] La ragione per cui non ebbe effetto la volontà del Cardinale, fu la morte inaspettata del Presule. Cf. nota 22.

[27] Cf. A. Cappelli, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane* (Milano [6]1961) 198 e 204. Una *libbra* aveva allora valori diversi secondo i luoghi.

[28] Giovanni Battista Costa, n. 1529 Genova; e. 1572; m. 4 vi 1607 Genova; penit. 1577-81 1598-1606.

[29] Nel 1759 era penitenziere portoghese il p. Luís da Silva; v. nota 316.

[30] Cf. Göller 117-18.

[31] Innocenzo VIII, 24 x 1486, *Super familiam.*

Toledo, fatto predicatore del Papa da s. Pio V, e poi nel 1593 creato cardinale da Clemente VIII[32].

1571 e seg.

22. Nel 1571 fu rettore il padre Cristoforo Rodriquez[33]; nel 1573 rettore il padre Luzio Della Croce[34]; nel 1575 rettore il padre Diego Ximenes[35]; nel 1576 rettore il padre Niccolò Lanoya[36]; nel 1577 rettore il padre Giovanni Battista Costa.

1580 e seg.

23. Nel 1580 e in molti anni seguenti non si pagò cosa alcuna per i risarcimenti delle strade. Nel 1581 rettore il padre Jacopo Herrera[37]. Nel 1583 rettore il padre Giovanni Battista Perusco.

1590 e seg.

24. Nel 1590 rettore il padre Pietro Blanco[38]; nel 1591 rettore il padre Stefano Tucci[39]; nel 1593 rettore il padre Benedetto Giustiniani[40]. Nel 1594 a 15 di giugno venne a visitare questo collegio il padre Giovanni Battista Carminata[41], provinciale. Nel 1596 [9] rettore il padre Pietro Alagona[42]. Nel 1596 25 aprile il padre Benedetto Giustiniani andò in Pollonia, e ritornato ripigliò il governo, che nel 1597 riteneva. Nel 1597 fu consacrato l'altare della nostra cappella ed eccone la memoria, che sta in sagrestia: Lapis altaris cappellae huius marmoreus, taxillis et globis porphiriticis exornatus, fuit consecratus a Rmo. Neapolione[43], episcopo Perusino, pro altari portatili, et in eo inclusae fuerunt reliquiae sanctorum Januarii, Optati et Sanctuli, martyrum[44], et virginum et martyrum Anastasiae et Marcellinae[45], 17 julii 1597, Clem. VIII anno sexto, rectore patre Benedicto Justiniano.

1598 e seg.

25. Nel 1598 3 luglio venne alla visita il padre Bernardino Rossignolo[46], provinciale; lasciò i suoi ordini col consenso e approvazione del padre Generale. Nel 1599

---

[32] Francisco de Toledo, n. 4 x 1532 Córdova; e. 3 VI 1558; m. 14 IX 1596 Roma; penit. 1569.

[33] Cristóbal Rodríguez, n. 1521 Hita; e. x 1554 Alcalá de Henares; m. 12 II 1581 Napoli; penit. 1571-73.

[34] Lucio Croce, n. 1532c Tivoli; e. 18 x 1549 Roma; m. 11 x 1596 Roma; penit. 1573-75.

[35] Diego Ximénez, n. 1530c Nájera; e. 12 XI 1560 Roma; m. 15 XII 1596 Roma; penit. 1575-76.

[36] Nicolas Lanoy, n. 1508 Blandain; e. XI 1548 Roma; m. 6 IX 1581 Roma; penit. 1576-77.

[37] Diego Herrera, n. 1542 Sevilla; e. 1566; m. 8 IV 1628 Sevilla; penit. 1581-83.

[38] Pietro Blanca, n. XI 1540 Napoli; e. 16 x 1558 Napoli; m. 21 VII 1591 Roma; penit. 1590-91.

[39] Stefano Tucci, n. 1541 Monforte; e. x 1557 Messina; m. 27 I 1597 Roma; penit. 1591-93.

[40] Benedetto Giustiniani, n. 1550 Genova; e. 1567 Roma; m. 20 XII 1622 Roma; penit. 1593-96 1597-98 1605-22.

[41] Giovanni Battista Carminata, n. 31 v 1536 Palermo; e. IX 1556 Palermo; m. 16 VI 1619 Palermo.

[42] Pietro Alagona, n. 1550 Siracusa; e. 22 XII 1564 Messina; m. 19 x 1624 Roma; penit. 1596-1604.

[43] Napoleone Comitolo, vescovo di Perugia 1591, morto 1624. *Hier. Cath.* III 290.

[44] Ianuarius e Optatus ricorrono tra i martiri di Saragozza: *Bibliotheca sanctorum* XI (Roma s.d.) 649; un Sanctulus martire è ignoto.

[45] Anastasia e Marcellina, nome di varie sante: ibid. I 1039-49 e VIII 646-48, Marcellina non martire.

[46] Bernardino Rossignoli, n. 1546 Ormea; e. 3 v 1563 Roma: m. 5 VI 1613 Torino.

rettore il padre Roberto Bellarmino[47], il quale a 7 di marzo di quest'anno si nota essere stato rettore della Penitenzieria solo due mesi, essendo stato fatto cardinale da Clemente VIII[48]. Nel 1599 rettore il padre Pietro Alagona.

1605 e seg.

26. Nel 1605 era rettore il padre Benedetto Giustiniani genovese. Nel 1606 Paolo V il dopo pranzo del sabato santo[49] scese in S. Pietro a sentire le confessioni. Nel 1607 venne alla visita di [10] questa Penitenzieria il padre Muzio Vitelleschi[50], provinciale. Nel 1608 si trovano segnati per penitenzieri i seguenti coadiutori spirituali formati[51]: per la lingua francese il padre Pietro Rubilau[52]; per la lingua pollacca il padre Matteo Pecost[53]; per la lingua tedesca il padre Jacopo Nusbom[54]; per la lingua fiamminga il padre Giovanni Persino[55].

1612 e seg.

27. Nel 1612 a 4 di maggio venne alla visita il padre Striverio[56], provinciale. Nel 1615 a 5 di luglio venne alla visita il padre Lambertenghi[57], provinciale. Nel 1617 a 21 di febbraio, venne alla visita il padre Pompilio Lambertenghi, provinciale. Nel 1621 a 29 gennaio venne alla visita il padre Antonio Marchesi[58], provinciale. Nel 1623 a 18 dicembre venne alla visita il padre Agostino Vivaldi[59], provinciale. Nel 1625 era rettore il padre Stefano del Bufalo[60]. Nel 1627 a 25 febbraio venne alla visita il padre Girolamo d'Alessandro[61], provinciale. Nel 1627 a 17 agosto Urbano VIII con sua bolla aggiunse il penitenziere greco. Nel 1632 era rettore il padre Terenzio Alciati[62]. Nel 1633 nel mese di luglio venne alla visita il padre Niccolò Berretti[63], provinciale. Nel 1633 il tribunale del S. Uffizio donò alla Penitenzieria l'acqua Paolina. Nel 1638 a 9 aprile fu venduto un censo di scudi 3000.

[11] 1642 e seg.

28. Nel 1642 a 26 marzo si vendè un censo di scudi 1000.

Nel 1643 a 3 agosto Urbano VIII dichiarò a favore della Penitenzieria nostra un'ultima volontà del signore Cornelio Magnani bolognese, che aveva lasciati scudi trenta bolognesi.

---

[47] Roberto Bellarmino, n. 4 x 1542 Montepulciano; e. 20 IX 1560 Roma; m. 17 IX 1621 Roma; penit. 1599.

[48] La promozione ebbe luogo il 3 marzo 1599. PASTOR XI 184-85.

[49] Il 25 marzo.

[50] Muzio Vitelleschi, n. 2 XII 1563 Roma; e. 15 VIII 1583 Roma; m. 9 II 1645 Roma.

[51] Secondo la mente di s. Ignazio, i coadiutori spirituali dovevano occuparsi anzitutto in simili ministeri. Cf. *Constitutiones S.I., Examen* c. 6 n. 2. *Institutum* II 19.

[52] Pierre Rubilart, n. 1553 Artois; e. 10 VI 1582; m. 24 II 1630 Roma; penit. 1603-30.

[53] Mateusz Pakost, n. 1555 Pakość; e. 1580; m. 12 x 1622 Vilnius; penit. 1602-16.

[54] Jakob Nussbaum, n. 1554c Dieburg; e. 25 VII 1577; m. 29 XII 1636 Roma; penit. 1606-36.

[55] Jan Persyn, n. 1 I 1562 Amsterdam; e. 21 VI 1580 Roma; m. 10 IX 1626 Roma; penit. 1599-1625.

[56] Decio Striverio, n. 1561 Catanzaro; e. 5 III 1585 Roma; m. 8 VIII 1637 Roma.

[57] Pompilio Lambertenghi, n. 1569c Como; e. 3 I 1584; m. 16 VIII 1635 Messina.

[58] Antonio Marchese, n. 1563c Milano; e. 29 II 1580; m. 25 XII 1634 Parma.

[59] Agostino Vivaldi, n. 1565 Genova; e. 4 x 1580; m. 19 VIII 1641 Genova.

[60] Stefano del Bufalo, n. 1562 Roma; e. 10 x 1583 Roma; m. 28 IV 1634 Roma; penit. 1623-31.

[61] Girolamo d'Alessandro, n. 29 VIII 1566 Napoli; e. 19 VIII 1583 Napoli; m. 12 v 1638 Torino.

[62] Terenzio Alciati, n. 1570 Roma; e. 9 III 1591 Roma; m. 12 XI 1651 Roma; penit. 1632-44.

[63] Nicolò Berzetti, n. 1575 Vercelli; e. 17 I 1595; m. 28 III 1644 Roma.

Nel 1644 a 2 ottobre si comprò la vignola.

Nel 1645 era rettore il padre Odone Conti[64]. Nel 1646 nel mese di luglio venne alla visita il padre Valentino Mangioni[65], visitatore e viceprovinciale. Nel 1646 a 18 agosto si comprò la vigna fuori di Porta Cavalleggieri; in essa c'è il canone annuo di scudi 9 e di più il quindennio[66] di altri scudi 9, ambedue a favore del signor Marchese Pucci fiorentino. Nel 1648 la vigna di S. Pancrazio fu venduta a casa Panfili. Nel 1648 a 4 aprile si comprò per scudi 40 un querceto contiguo alla nostra vigna di Turrita[67] dalla mensa parrocchiale di Turrita.

Lo stesso giorno si comprò per scudi 9 altro piccolo pezzo di terra contiguo alla chiesa della Compagnia del SS.^{mo} Sacramento di Turrita. Nel 1648 era rettore il padre Niccolò Baldelli[68], e susseguentemente nello stesso anno il padre Lodovico Leti[69]. Nel 1648 a 26 marzo venne a far la visita il padre Valentino Egidii[70], provinciale. Nel 1649 la vignola data in vitalizio fu messa a canneto. Nel 1650 agl'8 gennaio Innocenzo X con sua bolla proibì sotto scomunica, eo ipso et abs-[12]que declaratione, il prender tabacco nella chiesa, cappelle, sagrestia, portico e atrii di S. Pietro. Fu poi levata da Benedetto XIII. Nel 1651 era rettore il padre Niccolò Zucchi[71]. Nel 1652 fu intimata la visita dal sig. cardinale Maggiore Penitenziere,[72] ma insorsero sopra di varie difficoltà; lo stesso accadde nel 1656 e 1702. Nel 1654 era rettore il padre Antonio Casili[73].

1654 e seg.

29. Nel 1654 e 1655 venne a far visita il padre Fabrizio Banfo[74], provinciale. Nel 1656 venne a far visita il padre Giovanni Rhò[75], provinciale. Nel 1657 a 14 febbraio si comprò la vigna piccola posta fuor di Porta Cavalleggieri e confinante colla nostra vigna grande, libera da canone[76]. Nel 1659 era rettore il padre Girolamo Savignati[77]. Nel 1659 12 febbraio Alessandro VII fece la bolla della nuova erezione della Penitenzieria[78]. Nel 1659 22 febbraio nella bolla *In Apostolicae* concede a penitenzieri esenzione da gabelle, da risarcimenti di strade etc. 1659 1 luglio Alessandro VII approva che la Penitenzieria sia subordinata al provinciale romano; come notificò il padre Sforza Pallavicino[79], di poi cardinale, al padre Lodovico Bompiani[80], provinciale.

---

[64] Oddone Conti, n. 13 IV 1598 Roma; e. 26 IX 1612; m. 17 III 1677 Roma; penit. 1645-48.
[65] Valentino Mangioni, n. 13 III 1573 Perugia; e. 5 X 1589 Roma; m. 11 II 1660 Roma.
[66] Oggi obsoleto: per uno spazio di 15 anni.
[67] Turrita, luogo oggi ben conosciuto, riposando là la salma dello statista italiano Aldo Moro.
[68] Nicolò Baldelli, n. 1573 Cortona; e. 1589; m. 23 XII 1655 Roma; penit. 1648.
[69] Ludovico Leto, n. 29 IX 1595 Fermo; e. 28 XI 1615; m. 8 XI 1659; penit. 1648-50.
[70] Valentino Egidii, n. 20 V 1597 Montefiore; e. 31 I 1618 Roma; m. 9 VI 1668 Fermo.
[71] Nicolò Zucchi, n. 6 XII 1586 Parma; e. 28 X 1602 Parma; m. 22 V 1670 Roma; penit. 1651-54.
[72] Nicolò Albergati Ludovisi, † 1687; già arcivescovo di Bologna, caduto in melanconia, al tempo di Clemente X fu aiutato da Paluzzo Paluzzi. *Hier. Cath.* IV 28.
[73] Antonio Casiglio, n. 3 VII 1588 Napoli; e. 14 VIII 1604; m. 5 IX 1670 Roma; penit. 1654.
[74] Fabrizio Banfo, n. 1579; e. 13 XII 1595; m. 28 XII 1658 Milano.
[75] Giovanni Rho, n. 29 I 1590 Milano; e. 24 IV 1604; m. 10 IX 1662 Roma.
[76] Canone: controprestazione in denaro o derrate che viene pagata periodicamente.
[77] Girolamo Savignato, n. 1599 Bologna; e. 6 I 1613 Novellara; m. 12 XII 1667 Roma.
[78] La bolla *In Apostolicae dignitatis* è fondamentale per la Penitenzieria dei Gesuiti a S. Pietro. Cf. *Jesuiten-Beichtväter* 92-95.
[79] Sforza Pallavicino, n. 28 XI 1607 Roma; e. 21 VI 1637 Roma; m. 5 VI 1667 Roma.
[80] Ludovico Bompiani, n. 19 I 1605 Ancona; e. 1 II 1622; m. 8 IV 1679 Roma.

1662 e seg. [13]

30. Nel 1662 venne il padre Samuello Labevittel[81], penitenziere tedesco; c'era nel 1681. Morì 9 agosto 1687. Nel 1662 era rettore il padre Ferdinando Ximenes[82], e c'era anche nel 1664; nel quale anno rimase vicerettore il padre Onorato Fabri[83]. (Nel 1662 si comprò la vigna di Turrita) [*del.*]. Nel 1664 a 4 maggio il padre Ferdinando Ximenes partì per Francia, confessore del Sig. cardinale Chigi[84], e ripigliò il governo nell'ottobre.

Nel 1665 venne il padre Carlo Manderscheidt[85], penitenziere fiammingo, e c'era nel 1681. Nel 1665 a 28 luglio fu comprata la vigna di Turrita da D. Bernardino Gavanioli, benifiziato di S. Pietro, per gl'atti del Fiorelli notaro del Vicario. Nel 1667 a 9 febbraio fu venduto un censo di scudi 200. Nel 1668 venne a supplire per penitenziere il padre Melci[86], procuratore di Polonia; monsignor Saia pretese che si esaminasse, si disse che, per essere stato penitenziere in Loreto, non era necessario; rispose che si presentasse al cardinale, il quale ne volle parlare al Papa, il quale stabilì che esercitasse l'impiego.

31. Nel 1668 16 maggio il padre rettore per mezzo di monsignore Bottini chiese e ottenne da Sua Santità che si supplisca al suo confessionale per otto mesi, e n'era inteso anche il padre Generale[87] sperando forse di rimettere l'uso antico, in cui il rettore non era obbliga-[13]to ad assistere al confessionale. Nel 1668 a 28 maggio si cenò per la prima volta alla vigna. Nel 1668 si cominciò a 31 agosto a lavorare al palazzo Pallotta[88] per ridurlo ai nostri usi: la compra si maneggiò dal padre Galeno[89], che ebbe anche l'incumbenza di aggiustarla. Nel 1668 a 14 novembre, non avendo il padre rettore per qualche tempo fatto consulta, per ordine del padre Generale disse la colpa in refettorio.

Nel 1668 il sabato santo[90] dopo pranzo Clemente IX scese a confessare in S. Pietro. Nel 1668 a 19 gennaio la Penitenzieria comprò dal sig. conte Giovanni Gasparo Grassi, erede del sig. cardinale Pallotta, il palazzo dove ora sta la sudetta Penitenzieria. Il prezzo fu di scudi 14500. Nel 1669 a 6 di giugno si passò dalla Penitenzieria vecchia alla nuova. Si disse messa nella nuova cappella; si benedisse dal padre rettore tutta la casa; carezze in refettorio.

Nel 1669 a 10 ottobre ritornò di Francia il padre Onorato Fabri col padre Antonio Bigier[91] francese, che stette in Penitenzieria per otto [...][92], non essendovi luogo

---

[81] Samuel Laberhittel, n. 8 III 1621 Olomouc; e. 1638 Roma; m. 9 VIII 1687 Roma; penit. 1662-87.

[82] Ferdinando Ximénes, n. 1 XI 1606 Firenze; e. 23 III 1621; m. 19 V 1677 Roma; penit. 1662-76.

[83] Honoré Fabri, n. 5 IV 1608 Bresse; e. 27 X 1625; m. 8 III 1688 Roma; penit. 1650-77.

[84] Si tratta del legato Mario Chigi, come risulta da PASTOR XIV/1 389-92.

[85] Karl Manderscheidt, n. 7 XI 1616 Clerff; e. 5 XI 1633 Roma; m. 10 IV 1691 Roma; penit. 1662-91.

[86] Il supplente Melci è verosimilmente il procuratore romano della Polonia Stefano Malisz, n. 25 XII 1619; e. 31 VIII 1635; m. 15 II 1697 Bydgoszcz; penit. 1668.

[87] Giovanni Paolo Oliva, n. 4 X 1600 Genova; e. 15 XII 1616; m. 26 XI 1681 Roma.

[88] Una parte del palazzo Pallotta esiste tuttora nella Via della Conciliazione ed è indicata nelle Guide come «Palazzo dei Penitenzieri». «Quattrocentesco, eretto dal card. Domenico Della Rovere e attribuito a Baccio Pontelli; ripete il tipo di Pal. Venezia...» (*Roma e dintorni*, Roma ^{7}1977 p. 494). Particolari relativi all'edificio sono forniti dai num. 68ss.

[89] Giovanni Girolamo Galeno, n. 10 VI 1616 Genova; e. 4 XI 1631; m. 9 V 1695 Roma.

[90] 31 marzo.

[91] Antoine Billet (Bigier), n. 5 III 1625 Paray; e. 7 X 1641 Avignon; m. 1 XII 1709 Lyon.

[92] Manca la parola corrispondente: dì o settimane.

nella Casa Professa. Nel 1669 nel dicembre il padre Torres[93], rettore della Penitenzieria, fu eletto confessore del conclave.

32. Nel 1670 a 2 agosto, essendosi fatto un taglio nel muro divisorio tra una casa del Capitolo di S. Pietro e le nostre del cortile, si de-[15]terminò che rimanesse indenne la casa del Capitolo, e noi fossimo tenuti a risarcire quando patisse la detta casa del Capitolo. Nel 1670 a 27 di maggio il sig. cardinale Sforza[94] invitò tutti i padri penitenzieri alla nostra vigna, dove mandò la sua argenteria con un lautissimo pranzo; mandò tre carrozze, et invitò ancora monsignor Bottini.

Nel 1670 a 7 di giugno il sig. cardinale Altieri[95] mandò al padre Generale il decreto dell'offizio doppio di s. Francesco Saverio; prima grazia conceduta da Clemente X alla Compagnia. Nel 1670 all'otto di giugno prendendo Clemente X il possesso in cavalcata a S. Giovanni Laterano, i canonici di S. Pietro dissero la sera innanzi il mattutino e la mattina alle 13 ore cantarono la messa; non sonandosi in S. Pietro, non si sonò neppure in casa; ma i padri penitenzieri, che erano di assistenza, si posero, dopo aver detta la messa, in confessionale; non ebbero penitenti. Nel 1670 a 18 giugno il Papa disse la messa in S. Maria degli Angeli, e quindi si pose in processione a piedi sino alla Minerva; in S. Pietro non vi furono i soliti uffizi, onde neppure i padri penitenzieri assisterno.

Nel 1670 a 2 luglio essendosi prolungato un Giubileo alla terza settimana, si tenne consulta se si dovesse andare tutti a confessare. Il padre Generale ordinò che andassero le solite schiere, ma [16] che, se vi fusse bisogno, andassero tutti, come si fece nel sabato. Nel 1670 a 19 agosto dopo vari contrasti fu finalmente sbrigato il negozio degli 80 scudi soliti darsi nell'assunzione de nuovi Pontefici. Si presentò il memoriale, e fu rescritto: A Monsignor Tesoriere, che ne parli. Monsignor Castaldi tesoriere si oppose, e pretese levare questa consuetudine. Si mostrò, non esser questa nuova limosina, ma ricognizione per le fatiche passate, etc. Il Tesoriere se ne uscì fuori col rimetterlo all'elemosiniere, e non volendo questo saperne, il maggiordomo ordinò che si dessero, e si ebbero, come sin'ora si è costumato.

1671 e seg.

33. Nel 1671 a 3 gennaio Clemente fece la bolla circa la casa, dove ora sta la Penitenzieria. Nel 1671 25 febbraio, si presero dal Monte di Pietà scudi 14500 a censo a 36 giuli per cento dal medico Rita, e si lasciorno in deposito per il prezzo del palazzo comprato dal sig. conte Grossi, erede del fu sig. cardinale Pallotta.

Nel 1671 agl'otto d'aprile seguì la canonizzazione di s. Francesco Borgia, portandone il cursore l'istruzione stampata secondo la quale si regolorno i penitenzieri. Il padre Generale fece l'offerta di pane, vino e colombe, assistito dai cardinali Brancacci, [17] Chigi e Savelli[96]. Lo stendardo lo portorno i confrati del SS.mo Sacramento di S. Pietro; i cordoni i padri Bompiani, vicepreposito, Bartoli[97], rettore del Collegio

---

[93] Giovanni Battista Della Torre, n. 19 IX 1625 Genova; e. IX 1642: m. 18 VII 1704 Roma; penit. 1669-76 1686-90 1700-4.

[94] Federigo Sforza, † 1676. *Hier. Cath.* IV 28.

[95] Tra i vari di questo nome pare che si tratti di Paluzzo Altieri (= Paluzzi degli Albertoni), cardinal-nipote di Clemente X Altieri. PASTOR XIV/1 636-38.

[96] Stefano Brancaccio † 1675, Flavio Chigi † 1693 e Paolo Savelli † 1585. *Hier. Cath.* IV 23 32-3 34.

[97] Daniello Bartoli, n. 12 II 1608 Ferrara; e. 10 XII 1623; m. 12 I 1685 Roma.

Romano, Esparza[98], Martinez[99], Gherardi[100], procuratore generale, e Cataneo[101], segretario. Il padre Generale de Teatini[102] e il nostro, non avendo luogo in cappella, stettero in un banco particolare sotto il coro de musici.

Nel 1671 a 17 maggio, dovendosi esaminare 4 penitenzieri si cercò in Segnatura qual dovesse essere il primo; si determinò che si osservasse l'ordine delle Penitenzierie, onde si chiamò prima un nostro portoghese[103]; in secondo luogo uno spagnolo per S. Giovanni Laterano; in terzo un italiano per S. Maria Maggiore, in 4^{0} un nostro francese penitenziere per Loreto[104].

34. 1672 a 2 settembre si vendorno tre luoghi del Monte Fede colla permissione di Clemente X. Il peso che vi era, di una messa in S. Pietro all'altare di S. Tommaso per la vigilia dell'Assunta, fu fondato su le botteghe del palazzo ove abitano i penitenzieri.

Nel 1672 a 22 gennaio il sig. Alessandro Lucidi, fiscale del Campidoglio, con un notaro del S. Uffizio, mandato da monsignor vicereggente, ad un'ora e mezzo di notte venne domandare la camera del padre Onorato Fabri e quivi fece sigillare, da i birri condotti seco, tutte le scritture di detto padre; poi gli disse che prendesse il cappello e mantello; ed egli pigliò di più il Breviario, la disciplina e la Scrittura [18] sacra. Lo condussero a S. Spirito, dove fu messo in una camera colla guardia di un sbirro. A 26 detto i padri penitenzieri fecero voto alla SSma Vergine, in occasione di tale accidente; fino alla Purificazione[105] si espose il SSmo in cappella mezz'ora prima della tavola, dove tre padri almeno stavano orando. A 28 il p. Segretario, per ordine del Viceregente, ricondusse in casa il padre Fabri con parola di non uscire. A 12 marzo il padre Generale fece istanza alla Congregazione per detto affare, che fu rimesso al sig. cardinale Altieri, e poi il p. Fabri rimesso in integrum.

Nel 1672 11 settembre e 6 dicembre furno venduti sei luoghi di Monte colla permissione di Clemente X.

35. Nel 1672 4 dicembre il padre Assistente d'Italia[106] venne a visitare la Penitenzieria. Nel 1673 a 7 gennaio venne dal Gesù l'infermiere per assistere al padre Delarocca[107], penitenziere greco. Nel 1673 a 4 maggio furono mandati a Frascati per 15 giorni i padri Riciomo[108] e Delarocca, convalescenti, assieme con [un] fratello.

Nel 1673 a 12 e 22 di giugno, colla licenza di Clemente X, furono venduti tre luoghi di Monte. Il peso che vi era, di far celebrare dieci messe in S. Pietro all'altare privilegiato, fu fondato su le botteghe e stanze del palazzo ove presentemente stanno i penitenzieri. Nel 1673 al primo di dicembre colla licenza di Clemente X [19] furono venduti 10 luog[h]i di Monte.

---

[98] Martín de Esparza y Atienda, n. 5 III 1606 Navarra; e. 2 IV 1621; m. 21 IV 1689 Roma.
[99] Nicolás Martínez, n. 20 I 1617 Sevilla; e. 29 V 1629 Sevilla; m. 20 IX 1676 Granada.
[100] Pietro Gherardi, n. 22 I 1644 Vicenza; e. 24 VIII 1686; m. 23 I 1709 Vicenza.
[101] Geronimo Cattaneo, n. 4 IV 1638 Genova; e. 5 XII 1656; m. 19 XI 1696 Genova.
[102] D. Pietro Paolo Nobilioni, generale 1668-71. *Nomi e cognomi de' Padri e Fratelli professi della Congregazione de' Chierici Regolari* (Roma 1762) 119. Era canonizzato anche s. Gaetano Thiene.
[103] António de Almeida, n. 17 IV 1635; e. 5 X 1654; m. 28 IX 1692 Lisboa; penit. 1671-76.
[104] Nel 1672 fu penitenziere francese a Loreto il p. François Roland, n. 21 IV 1622; e. 1 XI 1645; m. 19 I 1689 Roanne.
[105] 2 febbraio.
[106] Alessandro Fieschi, n. 10 VIII 1596 Genova; e. 17 XI 1617 Genova; m. 15 VII 1682 Roma.
[107] Francesco Della Rocca, n. 9 III 1609; e. 9 III 1624; m. 14 X 1699 Palermo; penit. 1662-75.
[108] Antoine Richeôme, n. 5 IV 1605 Digne; e. 10 XI 1622 Avignon; m. 25 II 1675 Roma; penit. 1650-75.

Nel 1674 il cardinale Ludovisi[109], Penitenziere Maggiore, fece un memoriale al Papa, nel quale in virtù della bolla di s. Pio V, trovandosi in stato di non potere assistere al suo uffizio, sostituiva il sig. cardinale Altieri[110]. Il Papa annuit. Poi il card. Altieri scrisse un biglietto al cardinale Facchinetti[111], nel quale si dichiarava che per questa sostituzione non pretendeva cosa alcuna, ma che tutti gl'emolumenti continuassero al card. Ludovisi. Così si fece. Il cardinale Altieri esercitò la carica, che poi fu di nuovo esercitata dal sig. cardinale Ludovisi.

36. Nel 1675 a 25 febbraio morì qui il padre Ricciomo, francese; il giorno seguente fu portato in Collegio Romano dove se gli cantò l'uffizio; a la sera fu portato al Gesù et ivi sepolto, colla licenza del padre Generale, cui già n'aveva fatta istanza. Nell'anno santo 1675 tanto il giorno della Purificazione, quanto delle Palme, andorono alle cappelle soli 13 penitenzieri, e gli altri assisterono in chiesa. Nello stesso anno il sig. cardinale Ludovisi volle assegnare altri penitenzieri a tutte le Basiliche: il sig. Girolamo Berti[112] venne da parte di sua Eminenza a dire al padre rettore che si volevano gesuiti; il padre rettore ne scrisse al padre provinciale[113], il quale rispose non averne in pronto, onde furno assegnati altri religiosi. Nello stesso anno, essendo stata intimata l'apertura della Porta Santa alle ore diciotto, si fece colazione la mattina, nella quale non [20] si andò in chiesa.

Nello stesso anno il p. Niccolò Raggi[114] venne per lettore di tavola, il quale dopo la quaresima andò al terz'anno a Firenze. Nello stesso anno que' penitenzieri che rimasero a confessare ebbero le candele per la Purificazione e gli Agnus Dei. Lo stesso anno per la morte del padre Ricciomo, penitenziere francese, aiutorno uno per volta le feste, i venerdì di marzo, e la settimana Santa, il p. Andrea Gerard[115] sostituto e il padre Pietro Calvi[116] amanuense di Francia. Nello stesso anno a 16 maggio la Congregazione de Vescovi e Regolari ordinò che non si tenessero oblati, ospiti, servitori, familiari, minori di vent'anni.

Penitenzieri dell' anno santo 1675 furono i padri Ferdinando Ximenes rettore (sebbene in suo luogo colla licenza del Papa assisteva il padre Francesco Maria Sansedoni)[117], Antonio Ricciomo francese, Onorato Fabri francese, Giovanni Klobusoski[118] unghero, Pietro Paladinas[119] spagnolo, Francesco della Rocca greco, Carlo Alessandro Manderschet fiammingo, Samuele Laberitel tedesco, Antonio d'Almeida portoghese, Michele Buionoski[120] pollacco, Roberto Bocheo[121] inglese, Domenico

---

[109] Ludovico Ludovisi, † 1632. *Hier. Cath.* IV 16-7.

[110] Paluzzo Altieri = Paluzzi degli Albertoni † 1698. Ibid. 34-5. V. nota 95.

[111] Cesare Facchinetti † 1683. Ibid. 25.

[112] Era procuratore delle Penitenzierie. PASTOR XIV/2 418.

[113] Domenico Brunacci, n. 31 III 1616 Viterbo; e. 25 III 1631 Roma; m. 17 II 1695 Roma.

[114] Nicolò Tommaso Raggi, n. 7 III 1642 Genova; e. 2 I 1667 Roma; m. 28 XII 1719 Borgo S. Sepolcro; penit. 1675 1683-85.

[115] André Gérard, n. 20 III 1608; e. 26 IX 1626 Avignon; m. 26 XII 1686 Roma; penit. 1675.

[116] Pierre Calve, n. 5 III 1639 Carcassonne; e. 3 IX 1657 Toulouse; m. 26 II 1693 Castelgandolfo; penit. 1675.

[117] Francesco Maria Sansedoni, n. 14 V 1635 Siena; e. 23 IV 1651 Roma; m. 17 XI 1715 Perugia; penit. 1675 1690-93.

[118] János Klobusiczky, n. 1613 Klobusiče; e. 19 X 1634 Wien; m. 8 III 1693 Roma; penit. 1659-93.

[119] Pedro Ignacio de Paradiñas, n. 28 X 1621 Cantapetras; e. 16 IV 1639; m. 29 IV 1701 Arévalo: penit. 1672-88.

[120] Michał Buchowski, n. 1632 Russia Bianca; e. 15 IX 1646; m. 10 VII 1710 Szadowo; penit. 1674-82.

[121] Robert Buckley, n. 4 V 1619 Man; e. 24 VIII 1640; m. 27 VII 1680 Roma; penit. 1675-80.

Paci[122] italiano, che era ministro, Vincenzo Bolauli[123] schiavone. Aggiunti furono tre italiani, cioè Giovanni Maria Nelli[124], Marco Pascucci[125], Giovanni Niccolò Marini[126].

37. Nel 1676 a 15 aprile il padre della Torre rettore chiese e ottenne dal sig. cardinale Altieri Pro-Penitenziere la licenza di mandare i padri penitenzieri per 8 [21] giorni a Frascati; v'andorono quattro per volta e vennero dal Gesù alcuni padri a supplire. Nello stesso anno nella processione del Corpus Domini, non potendo il padre rettore andarvi, nè tampoco il padre Mandeschet, perchè vi vedeva poco, acciò vi fossero almeno 12 penitenzieri, fu chiamato il padre Codignes[127], lettore di matematica in Collegio Romano, di nazione fiammingo.

Nello stesso anno erano penitenzieri i padri Faustino Giuliano[128] italiano e Sebastiano Prada[129] portoghese: quegli partì a 18 dicembre 1681; questo a 25 ottobre 1685. Nello stesso anno c'era il padre Filippo Stella[130] da Scio. Partì tre gennaio 1688: non si dice, se dalla Penitenzieria, o da altro luogo; si dice però che c'era nel 1681, e che erano cinque anni che serviva la Penitenzieria. Nel 1676 si fece la villeggiatura come al principio di questo numero, ma con proibizione che ciò non si facesse in altri anni, che non sono santi, e che supplissero altri padri corrispondenti alle lingue.

38. Nel 1677 era vicerettore e poi rettore il padre Onorato Fabri. Nello stesso anno nel mese di gennaio fu comprato e incorporato alla vigna di Turrita un arboreto, che stava nel mezzo della stessa. Nel 1678 a 7 marzo furono dichiarate nulle dalla Congregazione delle Indulgenze alcune indulgenze. Nel 1679 venne per penitenziere il padre Giovanni Klobusoschi[131] unghero, e nel 1681 era penitenziere. Nel 1680 era rettore il padre Domenico Ottolini[132] a 24 settembre e partì 1 ottobre 1683.

39. Nel 1681 a tre marzo il padre Gabrielle [22] Brivisac[133] francese venne da Loreto a questa Penitenzieria, partì il 21 giugno 1685. Nel 1681 a 15 marzo il padre Tommaso Clifordo[134] inglese venne da Loreto a questa Penitenzieria, da cui partì 2 settembre 1686. Nello stesso anno a 13 dicembre il padre Lorenzo Inguini[135] italiano, partì l'ottobre 1684.

Nel 1682 a 15 gennaio la Congregazione sopra lo stato de' Regolari decise che i regolari, non curati, non sono obbligati ad intervenire alle conferenze de casi. Nell'an-

---

[122] Domenico Paci, n. 5 VIII 1612 Montepulciano; e. 20 I 1634; m. 4 IV 1690 Roma; penit. 1675.

[123] Vincenzo Ballachi, n. 14 II 1628 Dubrovnik; e. 15 V 1649 Roma; m. 23 IV 1676 Dubrovnik; penit. 1675.

[124] Giovanni Maria Nelli, n. 13 VII 1631 Siena; e. 7 II 1652 Roma; m. 11 I 1689 Perugia; penit. 1675.

[125] Marco Pascucci, n. 25 IV 1615 Tivoli; e. 23 VI 1630 Roma; m. 3 VIII 1688 Loreto; penit. 1675 1677.

[126] Giovanni Nicolò Marini, n. 7 V 1619 Genova; e. 29 II 1632; m. 22 XII 1687 Roma; penit. 1675.

[127] Gilles François de Gottignies, n. 10 III 1630 Bruxelles; e. 10 XI 1653 Mechelen; m. 6 IV 1689 Roma; penit. 1676.

[128] Faustino Giuliano, n. 1627; e. 15 VII 1658 Roma; m. 4 XII 1701 Sezze; penit. 1676-81.

[129] Sebastião Prada, n. 13 XII 1639; e. 23 II 1654; m. 1721 Porto; penit. 1676-85.

[130] Filippo Stella, n. 30 IV 1624 Chio; e. 12 IV 1640; m. 9 (11) I 1693 Catania; penit. 1676-87.

[131] Klobusiczky era penitenziere dall'anno 1659, v. nota 118.

[132] Domenico Ottolini, n. 16 V 1623 Lucca; e. 3 X 1648 Roma; m. 22 I 1694 Roma; penit. 1680-83.

[133] Gabriel Brivisac, n. 5 IV 1640 Toulouse; e. 27 II 1667; m. 24 III 1706 Toulouse; penit. 1681-85.

[134] Thomas Clifford, n. 1614; e. 1635; m. 7 VII 1692 Roma; penit. 1681-86.

[135] Lorenzo Inguini, n. 2 IV 1625 Novara; e. 30 IV 1638 Roma; m. 13 XI 1689 Loreto; penit. 1681-84.

no stesso a 2 maggio venne da Loreto il padre Gregorio Iliasich[136] illirico. Lo stesso anno a 10 settembre il padre Ladislao Budzinski[137] pollacco venne a questa Penitenzieria, da cui partì 2 giugno 1684; era prima venuto alla Congregazione generale.

Nel 1683 in settembre venne il padre Raggi, partì 3 aprile 1685. Lo stesso anno al primo dicembre rettore il padre Giovanni Catoni[138].

Nel 1684 venne il padre Corrado Confalonieri[139] di novembre; il quale morì 2 novembre 1686. Nel 1684 in dicembre venne il padre Giacomo Hladoviski[140] lituano e si dice partito per Pollonia a 2 aprile.

Nel 1685 a 30 marzo venne il padre Luzio Mucciarelli[141] per lettore e procuratore. Lo stesso anno agli otto aprile venne alla visita il padre Jacopo Cellesi[142], provinciale. Lo stesso anno a 18 giugno venne il padre Saverio Degò[143] francese, che partì in giugno del 1691; nel 1685 a 23 ottobre venne il padre Michele Diaz[144] per la lingua spagnola e portoghese. Nel 1686 1 novembre venne il padre Aureliano Baentas[145] fiammingo. Lo [23] stesso anno e giorno venne il padre Cristoforo Grini[146] inglese. Lo stesso anno nel dicembre venne il padre Carlo Stradiotti[147] italiano e partì nel dicembre 1690.

Nel 1686 a 24 dicembre venne per rettore il padre Giovanni Maria de la Torre, e partì a 9 febbraio 1690.

40. Nel 1687 a 2 gennaio furno fatti consultori i padri Cristoforo Grino inglese e Michele Diaz portoghese, perchè lo erano i soli padri Carlo Manderscheit fiammingo e Giacomo Ricciomo francese. Nel 1687 a 15 febbraio fu fatto consultore il padre Gregorio Illiasich illirico in luogo del padre Cristoforo Grino inglese fatto ministro. Lo stesso anno a 18 marzo furono fatti consultori i padri Filippo Stella greco e Francesco Saverio Degò francese, avendo finito il loro triennio i padri Carlo Manderscheit fiammingo e Giacomo Ricciomo francese. Lo stesso anno a 9 agosto morì in questo collegio il padre Samuele Labiretel boemo o moravo. Lo stesso anno a 18 novembre venne il padre Cipriano Jeschia[148] boemo per i tedeschi. Lo stesso anno a 13 dicembre venne il padre Pantaleone d'Andria[149] greco per succedere al padre Filippo Stella.

Nel 1688 a 27 febbraio venne a fare visita il padre Alessandro Zampi[150], visitatore. Lo stesso anno e giorno fu fatto consultore il padre Carlo Stradiotti italiano in luo-

---

[136] Grgur Ilijašić, n. 12 III 1635 Zagreb; e. 20 X 1653 Leoben; m. 21 IX 1695 Roma; penit. 1682-95.

[137] Władysław Busiński, n. 21 VIII 1668; e. 25 VII 1686; m. 3 VII 1734 Daniszyn; penit. 1682-84.

[138] Giovanni Catoni, n. 31 I 1625 Roma; e. 24 III 1643 Roma; m. 12 XII 1686 Roma; penit. 1683-86.

[139] Corrado Confalonieri, n. 29 I 1619 Milano; e. 16 V 1636 Roma; m. 2 XI 1686 Roma; penit. 1684-86.

[140] Jokûbas Hladovickis, n. 26 VII 1646 Lituania; e. 22 VIII 1664; m. 30 V 1704 Vilnius; penit. 1684-88.

[141] Lucio Mucciarelli, n. 4 III 1639 Ascoli; e. 1 XI 1657 Roma; m. 9 XI 1712 Viterbo; penit. 1685-90.

[142] Jacopo Cellese, n. 18 X 1619 Pistoia; e. 3 VI 1636 Roma; m. 8 IV 1688 Roma.

[143] François-Xavier Degau, n. 5 XII 1640; e. 6 IX 1657; m. 6 X 1690 Billom; penit. 1685-91.

[144] Miguel Dias, n. 1636 Lisboa; e. 1650; m. 8 IV 1724 Lisboa; penit. 1685-89.

[145] Aureel de Baenst, n. 15 VI 1650 Bruxelles; e. 30 IX 1668 Mechelen, m. 26 XII 1714 Mechelen; penit. 1686-97.

[146] Christoph Green, 28 VIII 1629 Irlanda; e. 7 IX 1658; m. 13 XI 1697 Roma; penit. 1686-92.

[147] Carlo Stradiotti, n. 8 III 1645 Gallipoli; e. 7 IX 1664; m. 16 VII 1724 Napoli; penit. 1686-90.

[148] Christian Jeske, n. 1 VIII 1649 Hradiště; e. 17 X 1669; m. 10 VI 1732 Roma; penit. 1687-1716.

[149] Pantaleone D'Andria, n. 25 III 1650 Chio; e. 17 VII 1669 Messina; m. 27 IX 1722 Roma; penit. 1687-1712.

[150] Alessandro Zampi, n. 18 X 1623 Mantova; e. 20 X 1641 Novellara; m. 8 IV 1702 Bologna.

go del padre Filippo Stella greco, poco prima partito per Sicilia. Nel 1688 a 20 marzo venne il padre Antonio Zaraga[151] in luogo del padre Pietro Paladinas penitenziere spagnolo, che [24] partì a 27 aprile 1788[152].

41. Nell'anno 1688 si aggiustorono le difficoltà intorno alla libreria francese. Il padre generale Tirso Gonzales fece questo precetto: In virtute s. obedientiae praecipit Praepositus Generalis Societatis Jesu, ne [quis] ex hac Bibliotheca librum ullum auferat sine expressa venia P. Assistentis Galliae, quae Patribus Penitentiariis Galliae conceditur. Datum Romae 9 7bris [septembris] 1688 Thyrsus Gonzales. Si stabilì che la chiave si tenesse dal padre rettore e dai padri francesi, i quali usassero convenienza nell'imprestare i libri agli altri penitenzieri.

42. Nel 1689 a 3 gennaio venne il padre Tommaso Szpoth[153] lituano in luogo del padre Giacomo Kladovichi. Nello stesso anno a 12 gennaio morì in questa casa il f. Elia Ponceau fiammingo ad ore 19 in mercoledì. Lo stesso anno a 27 settembre venne il padre Tommaso Schenard[154] francese, in luogo del padre Giacomo Ricciomo; e agli otto novembre dello stesso anno venne il padre Giovanni Batisti[155] portoghese in luogo del padre Michele Diaz.

Nel 1690 a 9 febbraio venne per rettore il padre Francesco Mazzagalli[156]. Lo stesso anno a 13 marzo fu fatto consultore il padre Cristoforo Grino inglese in luogo del padre Michele Diaz andato al Gesù sostituto di Portogallo. Lo stesso anno venne a far visita agl'11 aprile il padre Alessandro Zampi, provinciale. Lo stesso anno a 20 aprile furno fatti consultori i padri Zarraga e Beske[157] in luogo de padri Iliasich e Degò, che avevano compiuto il triennio; e a 17 novembre venne il padre Ignazio Fontana[158] per ministro, procuratore e lettore di tavola [25] in luogo del padre Luzio Mucciarelli. Nel 1690 a 5 dicembre partì il detto padre Mucciarelli; e a 20 dicembre [venne] per penitenziere italiano il padre Francesco Sansedoni[159] in luogo del padre Carlo Stradiotti; a 21 detto fu fatto consultore il padre Baenst in luogo del padre Stradiotti partito.

1691 e seg.

43. Nel 1691 a 2 febbraio non si fece la solita distribuzione delle candele, perchè il giorno avanti verso le 22 ore era morto Alessandro VIII. Lo stesso anno a 13 febbraio essendo sede vacante e facendosi le solite funzioni da signori Cardinali in S. Pietro, questa mattina si mutò l'ora. Nel 1691 a 10 aprile morì il padre Carlo Manderschait fiammingo. Lo stesso anno a 21 aprile morì il f. Claudio Choberd borgognone in cinque giorni di attacco di petto; era [nato] il 14 marzo 1614. Lo stesso anno a 7 giugno venne per penitenziere francese il padre Claudio Borbal[160]; e poco dopo partì il padre Francesco Saverio Degò; e poi a 18 detto partì il padre Claudio Borbal, che era venu-

---

[151] Antonio Zaraga, n. 15 x 1644; e. 14 vi 1661; m. 1 xi 1707 Valladolid; penit. 1688-1703.

[152] Sbaglio evidente per 1688.

[153] Tomasz Szpot Dunin, n. 19 xii 1644; e. 13 viii 1664; m. 24 i 1713 Roma; penit. 1689-1712.

[154] Thomas Chesnard, n. 2 iv 1644 Matignon; e. 15 ix 1661; m. 4 ix 1721 Lyon; penit. 1689-93.

[155] João Baptista, n. 15 vi 1662; e. 10 v 1641; m. 1726 Roma; penit. 1689-99.

[156] Francesco Mazzagalli, n. 23 ix 1635 Monte Santo; e. 13 xi 1651 Roma; m. 30 iii 1695 Roma; penit. 1690-92.

[157] Jeske, v. nota 148.

[158] Ignazio Fontana, n. 30 vii 1645 Bologna; e. 30 vii 1662 Roma; m. 31 x 1709 Orvieto; penit. 1690-92 1695.

[159] Francesco Sansedoni, v. nota 117.

[160] Claude Borbal, n. 25 x 1640 Vivarais; e. 3 x 1667 Toulouse; m. 13 ii 1733 Annecy; penit. 1691.

to a 7 detto. Lo stesso anno a 10 novembre la sera il padre Luigi Labbe[161] penitenziere francese venne, contro il solito, a smontar qui; la mattina seguente andò al Gesù e la sera tornò qua; venne in luogo del padre Francesco Saverio Degò. Lo stesso anno si fece la processione del Giubileo messo dal nuovo Papa Innocenzo XII. La maggior parte de penitenzieri non andò in S. Pietro, ma quelli che andorno, ebbero da fare.

Nel 1692 a 20 marzo venne per rettore il padre Orazio Alberti[162]; e il padre Francesco Maria Mazzagalli suo antecessore andò al Gesù a fare la Congregazione de Nobili. Lo stesso anno e mese venne a far la visita il padre Francesco Guarini[163]. Lo stesso anno a 2 luglio partì il padre Cristoforo Grino penitenziere inglese, e la sera de' cinque venne da Monte Porzio il padre Giovanni Bakero[164], e a quella Procura andò il detto padre Grino; e a 29 detto fu fatto consultore il padre Tommaso Ispot in luogo di detto padre Grino. Nello stesso anno a 22 ottobre venne il padre Francesco Antonio Mucciarelli[165] per ministro, procuratore e lettore, in luogo del padre Ignazio Fontana.

44. Nel 1693 agl'otto marzo morì qui il padre Giovanni Klobusochi unghero. Fu il primo penitenziere unghero, secondo la bolla di Alessandro VII. Lo stesso anno a 7 maggio venne da Perugia per sartore il f. Casini in luogo del f. Francesco Antonio Alessio andato a Perugia. Lo stesso anno a 10 maggio venne dalla Penitenzieria di Loreto a questa il padre Giuliano Compagnoni[166] in luogo del padre Francesco Maria Sansedoni; e a 17 giugno venne il padre Martino Czelz[167] unghero in luogo del padre Giovanni Kizoch[168] defunto a 8 marzo 1693, e a 5 luglio venne dalla provincia di Lione il padre Giuseppe Jandet[169] in luogo del padre Tommaso Schenard; e a 13 dicembre venne dal Collegio Romano il f. Angelo Bertolani per portinaro in luogo del f. Giacomo Ronzoni indisposto; e a 22 dicembre venne da Loreto il padre Giovanni Gruyer[170] francese in luogo del padre Luigi Labbe, che a 4 detto era tornato alla sua [27] provincia di Parigi.

Nel 1694 a 9 febbraio venne dal Collegio Romano per ministro e procuratore il padre Severino Vittori[171] in luogo del padre Francesco Antonio Mucciarelli, che agl'11 marzo partì per le missioni di Pistoia; e a 23 febbraio andò infermiere alla Casa Professa il f. Antonio Antonelli; gli successe per refettoriere e infermiere il f. Angelo Bertolani, e il f. Giacomo Ronzoni ristabilito fu rimesso alla porta e a 18 aprile furno fatti consultori i padri Martino Csalz unghero, Giuseppe Jandet francese, e Giuliano Compagnoni italiano, avendo finito il triennio i padri Ant. Zaraga, Cristiano Jeske e Aureliano Baenst; e a 5 dicembre il f. Domenico Gaudenzi venne dal Collegio Romano in luogo del f. Angelo Bertolani andato al Germanico.

---

161 Louis Labbé, n. 2 II 1647 Bourges; e. 20 IX 1664 Paris; m. 1 IV 1720 Paris; penit. 1691-93.

162 Orazio Alberti, n. 22 VII 1636 Nizza; e. 30 VII 1658; m. 12 X 1704 Fano; penit. 1692-95.

163 Cristóbal Guarinos, n. 7 IV 1681 Elda; e. 9 VI 1698; m. 7 VIII 1717 Oriolo.

164 Jean Baker, n. 1644c; e. 7 IX 1670; m. 29 VIII 1719 Watten; penit. 1692-1706.

165 Francesco Maria Mucciarelli, n. 19 V 1647 Ascoli; e. 20 III 1670 Roma; m. 13 III 1728 Monte Santo; penit. 1692-94.

166 Giuliano Compagnoni, n. 15 VIII 1639 Macerata; e. 26 III 1658 Roma; m. 1 III 1731 Roma; penit. 1693-97.

167 Márton Cseles, n. 23 I 1641 Rožindol; e. 10 X 1657 Trenčín; m. 14 I 1709 Sárospatak; penit. 1693-99.

168 Per Klobusiczky v. nota 118.

169 Joseph Jantet, n. 21 VIII 1651 Nantua; e. 9 IX 1670 Avignon; m. 20 III 1729 Roma; penit. 1693-1725.

170 Jean Gruyer, n. 1648; e. 11 IX 1666; m. 23 XI 1729 Bordeaux; penit. 1693-1706.

171 Severino Vittori; n. 21 VII 1644 Gualdo; e. 28 IX 1676 Roma; m. 28 XI 1701 Macerata; penit. 1694-95.

45. Nel 1695 a 5 gennaio il padre Severino Vittori stato ministro e procuratore andò superiore alla Badia di Fiastra; gli successe il padre Ignazio Fontana che c'era stato un'altra volta in tale impiego e a 30 gennaio venne a far la visita il padre Felice Rotondo[172], provinciale, col padre Giovanni Agostino Doria[173] suo compagno. Non furno letti né avvisi né lettere in refettorio; furono però lette le regole de Sacerdoti[174] e si fece la consulta; se gli fecero le carezze, cioè un antipastino, un antipasto e postpasto doppio: alla partenza nulla, forse per essere la Purificazione, in cui c'è antipasto per tutti; e agli 8 maggio venne da Loreto per rettore il padre Annibale Marchetti[175]; fu instal-[28]lato dal padre Assistente d'Italia[176], e il padre Orazio Alberti suo antecessore andò confessore in Seminario Romano; e a 21 settembre morì il padre Gregorio Iliasich schiavone; a 18 novembre venne da Tivoli il padre Francesco Buglij[177] per procuratore e lettore di tavola.

Nel 1696 a 31 gennaio venne da Loreto il padre Marco Gliubivich[178] illirico in luogo del padre Gregorio Iliasich defonto in questa casa. A 26 di maggio fu fatto consultore il padre Giovanni Batisti in luogo del padre Tommaso Szpot, che aveva finito.

46. Nel 1697 a 7 febbraio il f. Carlo Pontani venne per portinaro in luogo del f. Bertolani andato allo Scozzese. A 15 agosto il padre Marco Gliubivich illirico fece la professione di quattro voti. A 17 ottobre il padre Anibale Marchetti da questo rettorato passò a quello di Pianti[179]; e in suo luogo al 1 novembre venne da Loreto il padre Carlo Amidani[180] istallato dal padre Assistente d'Italia[181]. A 19 novembre fu fatto consultore il padre Jeske invece del padre Bakero, che non aveva accettato. A 9 dicembre venne il padre Giacomo Van Eyl[182] fiammingo in luogo del padre Aureliano Benst che andò al Gesù dopo undici anni di Penitenzieria. A 18 dicembre venne dalla provincia di Milano il padre Giulio Vasco[183] italiano in luogo del padre Giuliano Compagnoni andato terzo superiore in Seminario Romano.

Nel 1698 a 29 luglio per ordine d'Innocenzo XII il sig. Cardinale Vicario proibì, sotto pena [29] di privazione dell'offizio, a Superiori il dar mance per Ferragosto e per Natale. A 18 settembre i signori Fabiani fecero un muro contiguo alla nostra vigna di Roma per sicurezza de loro effetti. A 14 dicembre venne dal Collegio Romano per sartore il f. Fabrizi in luogo del f. Casini.

47. Nel 1699 a 26 febbraio venne a far la visita il padre Domenico Bernardini[184]. A tre marzo venne in questa casa il padre Santini[185], predicò la quaresima in S. Spiri-

---

[172] Felice Rotondo, n. 14 I 1629 Roma; e. 11 IX 1645 Roma; m. 22 III 1698 Parma.

[173] Giovanni Andrea Doria, n, 4 VII 1643 Genova; e. 17 IX 1660 Genova; m. 16 II 1710 Genova.

[174] *Regulae sacerdotum* in *Institutum* III 14-16.

[175] Annibale Marchetti, n. 23 IV 1638 Macerata; e. 2 VI 1656 Roma; m. 20 I 1709 Firenze; penit. 1695-97.

[176] Giulio Balbi, n. 31 III 1630 Milano; e. 8 VIII 1644; m. 4 IX 1710 Milano.

[177] Verosimilmente Francesco Borgi, n. 4 X 1638 Siena; e. 11 V 1657; m. 13 XI 1702 Perugia; penit. 1696.

[178] Marko Ljubičić, n. 30 III 1659 Grobnik; e. 30 V 1680 Wien; m. 27 III 1719 Rijeka; penit. 1696-1711.

[179] La casa di terza probazione a Firenze, in Borgo Pinti.

[180] Carlo Amidano, n. 7 X 1634 Brescia; e. 24 I 1657 Novellara; m. 23 VIII 1699 Roma; penit. 1697-99.

[181] Francesco Guarini, n. 1632c Lecce; e. 7 XII 1646 Napoli; m. 11 III 1707 Roma.

[182] Jakob Van Eyl, n. 13 XI 1659 Arnhem; e. 7 X 1676 Mechelen; m.19 XI 1730 Hal; penit. 1697-1716.

[183] Giulio Vasco, n. 29 II 1640; e. 12 X 1657; m. 9 VII 1700 Roma; penit. 1697-1700.

[184] Domenico Bernardini, n. 10 III 1636 Lucca; e. 25 VI 1652 Roma; m. 22 XI 1709 Roma.

[185] Giuseppe Santini, n. 24 IX 1630 Lucca; e. 15 III 1648 Roma; m. 8 I 1710 Fiastra.

to, partì per il Collegio Romano a 23 aprile. A 3 giugno venne per penitenziere unghero il padre Francesco Meleghi[186] in luogo del padre Martino Czalz fatto rettore di Giavarino[187]. A 2 luglio fu fatto consultore, quantunque ammonitore, il padre Antonio Zaraga, in luogo del p. Giovanni Batisti, che aveva finito.

A 23 agosto la notte fu trovato morto il padre Carlo Amedani rettore dopo tre giorni di malattia. Il padre provinciale dette la cura della casa al padre ministro[188]. Agl'otto novembre il p. Giulio Vasco piemontese e attuale penitenziere fu fatto rettore e istallato dal p. Tolomei[189], rettore del Collegio Romano. A 17 novembre il padre Giovanni Batisti penitenziere portoghese andò sostituto al Gesù; in suo luogo venne il padre Emanuele Cardoso[190]. Il padre Giovanni Batisti si trova scritto anche in quest'altro modo, Giovanni Battista della Valle.

A 24 dicembre non si andò in chiesa, perchè tutte le porte erano serrate. La mattina alle 16 colazione, che si suol dare la sera. Alle 18 s'andò ad assistere alla funzione della porta [30] santa fatta dal sig. cardinale Buglione[191] decano, perchè Innocenzo XII stava male. Le candele che si danno a penitenzieri, restano alla casa. La funzione finì a 22 ore, e a mezz'ora di notte si cenò. Nel decorso dell'anno aiutorno a confessare i nostri delle altre case di Roma.

Nel 1700 a 16 gennaio partì per Sezze il padre Duglas[192], che era procuratore. A 18 detto venne da Bologna per penitenziere straordinario il padre Giovanni Tedeschi[193]. A 22 detto fu portato dal f. Adriano il primo confessionale nuovo in S. Pietro per il padre Jantet francese, e poi di mano in mano gli altri. A 30 detto morì la notte antecedente il padre Tommaso Eustachio[194] penitenziere straordinario. A 2 febbraio andorono alla cappella soli dodici penitenzieri, ma anche agli altri furono mandate le candele. A 3 detto venne da Milano il padre Confalonieri[195] per penitenziere straordinario, e a 9 per lo stesso impiego e dallo stesso luogo, il padre Antonio Guicciardi[196]. A 27 marzo venne il padre Tommaso Renard[197] dal Gesù, dove era procuratore di Francia, e poi succedette al padre Confalonieri, che andò all'Indie.

A 2 aprile andorono alla predica di palazzo due penitenzieri. A 17 detto andorno alla cappella degli Agnus Dei dieci penitenzieri, ma anche gli altri ebbero la loro parte. A 29 giugno il padre Giovanni Maria della Torre venne dal Collegio Romano, dove era procuratore di provincia, per vicerettore. A 20 luglio da questa casa tornò a Loreto il padre Antonio Sorba[198] illirico, e in questo mese si mutò l'andare in chiesa ad istanza del sig. cardinale Pe-[31]nitenziere[199]. A 23 settembre venne il padre Giacomo Filippo Bartoli[200] per procuratore e lettore in luogo del padre Francesco Duglas.

---

[186] Ferenc Meleghi, n. 25 III 1638; e. 17 X 1656; m. 15 XII 1708 Roma; penit. 1699-1708.
[187] Győr in Ungheria.
[188] Pantaleone D'Andria, v. nota 149.
[189] Giovanni Battista Tolomei, n. 3 XII 1653 Firenze; e. 18 II 1673; m. 19 I 1726 Roma.
[190] Manuel Cardoso, n. XII 1651; e. 21 XI 1669; m. 22 X 1715 Lisboa; penit. 1699-1709.
[191] Émanuel de La Tour d'Auvergne de Bouillin, † 1715. *Hier. Cath.* V 4.
[192] Francis Douglas, n. 25 III 1656; e. 2 XII 1674 Roma; m. 16 XI 1705 Sezze; penit. 1696-1700.
[193] Giovanni Tedeschi, n. 9 V 1649 Modena; e. 16 X 1668; m. 7 IX 1727 Carpi; penit. 1700.
[194] Thomas Eustace, n. 1638c Dublin; e. 1 X 1658 Roma; m. 30 I 1700 Roma; penit. 1700.
[195] Giovanni Pietro Confalonieri, n. 22 III 1665 Milano; e. 22 X 1681; m. 1 VIII 1725 Manila; penit. 1700.
[196] Antonio Guicciardi, n. 15 IX 1665 Ponte in Valtellina; e. 14 VI 1684 Novellara; m. 23 II 1739 Bologna; penit. 1700.
[197] Thomas Renard, v. T. Chesnard, nota 154.
[198] Antun Sorba, n. 20 VI 1659 Rijeka; e. 5 V 1686 Trenčín; m. 18 IX 1723 Rijeka; penit. 1700.
[199] Leandro Colloredo, † 1709. *Hier. Cath.* V 14.
[200] Giacomo Filippo Bartoli, n. 6 IV 1656 Tolentino; e. 24 III 1678 Roma; m. 23 VI 1727 Fiastra; penit. 1700-01.

A 27 detto la notte di questo giorno morì Innocenzo XII. Quattro penitenzieri in chiesa, gli altri a Palazzo; e si fecero le solite funzioni. A 9 ottobre i cardinali entrorno in conclave. Per i nove giorni dell'esequie si ebbe l'ordine di II [libbre] 63 per 13 penitenzieri di cera di Venezia, ma fu coperta di gialla, e il ceraiolo ci dette quattrini a ragione di baiocchi 24 per libbra.

A 7 novembre il padre Jantet andando in chiesa fu gettato a terra da un cavallo; stette da sei mesi a letto e restò zoppicante. A 9 settembre in questo mese si fece la divisione di tre in due schiere, e di più alcuni andorno la mattina a bonissima ora, e alcuni la sera al tardi. A 30 di novembre Clemente XI fu ordinato vescovo in S. Pietro, e perché non vi fu cappella solenne non intervennero i penitenzieri. A 25 dicembre messa papale in S. Pietro, a cui assisterno 13 penitenzieri, gli altri a confessare. Poi partirno susseguentemente i padri penitenzieri straordinari, e per 7 giorni si fecero carezze per le fatiche dell'anno santo.

1701 e seg.

48. A 7 febbraio il padre Baldassari[201] andò a predicare la quaresi-[32]ma a Tivoli, per tornare poi all'offizio di penitenziere; in suo luogo venne a supplire il padre Claudio Luca[202] dal Collegio Romano. A 26 marzo Clemente XI confessò in S. Pietro: i penitenzieri gli andorno incontro vicino al trono. A 27 detto, Pasqua, messa solenne del Papa in S. Pietro, assisterno soli sei penitenzieri, gli altri a confessare. A 10 aprile possesso del Papa andato a cavallo; dopo pranzo i penitenzieri non andorno in chiesa. A 21 aprile il padre Bakero inglese andò a vedere Napoli.

A 26 maggio il Papa portò a piedi il SS.^{mo} nella processione del Corpus Domini. A 13 giugno vennero dal Collegio Romano il padre Domenico Massi[203] per procuratore e lettore di tavola e il f. Angelo Bertolani per portinaro, in luogo del f. Savignani, che a 15 detto andò in Collegio Romano. A 26 di luglio fu trasportato il cadavere d' Innocenzo XI al suo nuovo deposito. Agl'11 agosto venne il padre Antonio Guicciardi in luogo del padre Baldassarri fatto rettore di Recanati. A 10 ottobre fu fatto consultore il padre Cardoso in luogo del padre Gruyer. A 17 detto venne dal Collegio Romano per penitenziere italiano il padre Baldassar Francolini[204]. A 19 detto fu fatto consultore il padre Andria in luogo del padre Szpot.

49. Nel 1702 a 7 gennaio venne dal collegio Ibernese f. Giovanni Battista Cortese per cuoco in luogo del f. Antonelli partito per la fine dell'anno scorso. A 26 febbraio venne il padre Sperandio[205] a fare il quaresimale in S. Pietro. Agli 16 settembre partì il f. Angelo Bertolani, a cui successe il f. Andrea Marzullo. A [33] 20 ottobre venne il f. Antonio Nemo. A 21 novembre il padre Francesco Beller[206] partì per la Germania. A 25 novembre il padre Domenico Masci, stato qui procuratore, partì per Ascoli.

Nel 1703 a 16 marzo venne a far visita il padre Angelo Alamanni[207], provinciale. A 31 marzo venne il f. Gonzelli in luogo del f. Nemo. A 3 giugno venne il padre Camil-

---

[201] Antonio Baldassari, n. 28 x 1645 Recanati; e. 29 x 1660 Roma; m. 3 xi 1724 Recanati; penit. 1701.

[202] Claudio De Luca, n. 21 iv 1651 Roma; e. 7 xi 1667; m. 28 v 1730; penit. 1701-05.

[203] Domenico Massi, n. 17 vii 1642 Tivoli; e. 21 iv 1659 Roma; m. 10 i 1718 Sezze; penit. 1701-02.

[204] Baldassare Francolini, n. 20 xi 1650 Fermo; e. 31 x 1666 Roma; m. 10 ii 1709 Roma; penit. 1701-03.

[205] Marcello Sperandio, n. 6 i 1641 Fano; e. 14 viii 1658 Roma; m. 12 ii 1709 Siena.

[206] Franz Preller, n. 22 x 1647; e. 3 xii 1663; m. 8 i 1710 Linz; penit. 1701-02.

[207] Angelo Alamanni, n. 14 xii 1637 Firenze; e. 15 xi 1657 Roma; m. 12 ii 1710 Roma.

lo Accarigi[208] penitenziere italiano in luogo del padre Baldassar Francolini andato in Seminario Romano a 7 giugno. A 27 agosto il padre Antonio Zaraga penitenziere spagnolo tornò in Spagna dall'infermeria del Collegio Romano, dove era andato per i suoi mali di testa. A 12 dicembre venne il padre Melchior Royo[209] spagnolo in luogo del padre Antonio Zaraga.

Nel 1704 era rettore il padre Paolo Maria Spinola[210]. Nello stesso anno a 19 marzo, monsignor Caprara Reggente della Penitenzieria, fece sapere al padre rettore che venendo il sig. Cardinale a sentire le confessioni in S. Pietro, tutti i padri gli andassero incontro: rispose il padre rettore essere uso che il solo rettore andasse, e così fu fatto. Venuto il Cardinale, Monsignore se ne dolse col padre rettore. Questo fece consulta, chiamandovi altri, oltre i soliti consultori, e si trovò che per decreto della visita sotto Alessandro VII fu stabilito che «solus Rector id officii obiret, et ingredienti lustralem aquam porrigeret». Si dette copia di ciò al padre Alfaro[211], che la lesse in Segnatura, e così restò stabilito.

A 4 aprile alla vi-[34]gna di Turrita s'aggiunse un pezzo di terra lasciato dalla moglie di Cesare Praga. A 20 novembre si comprò un pezzo di terra per fare il canneto alla vigna di Turrita per 12 scudi, donati dal padre Giacomo Van Eil penitenziere fiammingo, il quale di più dette scudi 33 per scassare il detto terreno. A 22 dicembre il padre Alamanni provinciale fece sapere da parte di monsignor Masini, maestro di cerimonie, che i penitenzieri non andassero ad assistere alla Cappella papale in S. Maria Maggiore, toccando questo a quei padri penitenzieri domenicani, secondo lo stabilito sotto Alessandro VII.

50. Nel 1705 a 2 gennaio morì il f. Francesco Maria Gemelli portinaro e infermiere. A 15 detto partì da questo rettorato il padre Paolo Maria Spinola e andò a quello del Collegio Romano. Andò con lui il padre Giacinto Martini[212] per procuratore in Collegio Romano, come lo era stato nella Penitenzieria e gli succedette il padre Cristiano Jeske tedesco. Nel rettorato poi gli succedette il padre Gabriele Maria Grassi[213] bolognese, che era stato per tre anni rettore al Germanico; non venne alcuno ad istallarlo.

Nel 1706 a 2 febbraio, non essendo sei penitenzieri, a cagione del concorso in S. Pietro, andati alla Cappella, furono mandate sei candele da monsignor Maggiordomo. Lo stesso anno, essendo alcuni padri mancati in Cappella il giorno delle Ceneri, il cardinale Coloredo, Maggiore Penitenziere, lo notò e ne avvisò il padre rettore. Lo stesso anno a 3 giugno fu invi-[35]tato il padre Generale cogli Assistenti e Segretario a vedere la processione del Corpus Domini, e a pranzo, e vennero. Lo stesso anno agl'11 agosto il padre Roberto Ricsston[214] penitenziere inglese, a cagione de caldi andò ad abitare nel noviziato per ordine del padre Generale e a 24 fu esaminato e venne alla Penitenzieria.

---

[208] Camillo Accarigi, n. 7 IV 1639 Siena; e. 18 IV 1657 Roma; m. 7 IV 1715 Roma; penit. 1702-10.

[209] Melchior Royo, n. 1 III 1658 Las Cuevas; e. 6 X 1674; m. 1 XII 1727 Zaragoza; penit. 1703-25.

[210] Paolo Maria Spinola, n. 5 VI 1656 Genova; e. 1 II 1676 Roma; m. 28 VII 1735 Viterbo; penit. 1704-05.

[211] José Alfaro, n. 14 II 1639 Viguera; e. 15 VII 1653; m. 21 IV 1721 Roma.

[212] Giacinto Martini, n. 26 VI 1651 Pescara; e. 16 III 1668 Roma; m. 1 IV 1711 Spoleto; penit. 1703-05.

[213] Gabriele Maria Grassi, n. 28 V 1641 Bologna; e. 2 V 1657 Roma; m. 10 VI 1716 Roma; penit. 1705-08.

[214] Robert Richardson, n. 11 II 1671 London; e. 7 IX 1688 Watten; m. 17 I 1737 Lulworth; penit. 1706-14.

51. Nel 1708 era rettore il padre Giovanni Battista Spinola[215]. A 24 agosto dello stesso anno, essendosi ammalato il padre Marco Gliebich penitenziere illirico e non avendo confidenza col medico di casa, il padre rettore chiamò il medico Paoli. Lo stesso anno a 25 aprile assistenza comune la mattina; digiuno per l'indulgenza, messa dal Papa, onde per il concorso dei penitenti assisterno tutti i padri anche dopo pranzo tutti i tre giorni di digiuno, benché non fusse con titolo di giubileo, ma d'indulgenza plenaria. Lo stesso anno il padre Girolamo Moirani[216], predicando la quaresima in S. Giovanni de Fiorentini, alloggiò nella Penitenzieria.

Lo stesso anno a 27 aprile dopo desinare non fu assistenza, perché tutte le porte della Basilica furno serrate dal mezzodì fino alla sera per certa funzione del S. Offizio, che sopra di un gran palco in presenza del capitolo di S. Pietro consegnò un reo al braccio secolare, avanti al portico.

A 2 maggio presso possesso del rettorato il padre Giovanni Battista Spinola istallato dal padre Vincenzo Imperiali[217], assistente d'Italia. Lo stesso giorno fu terminata amichevolmente una lite circa [36] a Turrita con i signori Trasi. Nello stesso anno a 29 gennaio si ebbe un testimonio autentico sopra la falsificazione del valore della nostra vigna di Turrita. Lo stesso anno a 15 dicembre morì alle otto ore il padre Francesco Melleghi penitenziere; fu portato al Collegio Romano; ove a 22 1/2 se gli cantò l'ufficio. Vi andorno 4 penitenzieri in carrozza, a causa della pioggia.

52. Nel 1709 per sentenza del giudice fu liberata la Penitenzieria dal pagare il canone alla comunità di Turrita. A 2 gennaio in occasione che fu messa un'indulgenza in forma di Giubileo coll'esposizione dell'imagine del Santissimo Salvatore portato in processione dal Sancta Sanctorum[218] in S. Pietro, si lesse il seguente avviso = S'avvisa che domattina, oltre quegli che sono d'assistenza e doveranno andare in S. Pietro all'ora solita, tutti gli altri procurino di trovarsi alle 16 ore in detta chiesa, et ivi fermarsi sino alla partenza di sua Santità. Negli altri giorni, nei quali starà esposta l'imagine del SS.^{mo} Salvatore, si raccomanda a tutti l'assistenza, secondo che ne vederanno il bisogno, anche per prevenire i lamenti et ordini che altrimenti potrebbero temersi =. Tutti i padri, in esecuzione di tale avviso, assisterno per tutto l'ottiduo mattina e sera. A 13 detto, essendo stata portata l'imagine del SS.^{mo} Salvatore in S. Maria Maggiore, il Papa vi andò a dir la messa et indi in processione riportò la sacra imagine al Sancta Sanctorum. La chiesa [messa] in S. Pietro cominciò alle 16 coll'assistenza di pochi [37] beneficiati. Il padre rettore volle nondimeno che si andasse al solito, e si stesse sino alle 17 1/2.

A 27 detto venne a far la visita il padre Ranieri Carsughi[219], che in questa forma la cominciò: Alle 24 ore tutti i padri nella camera del Provinciale sentirno le regole de Sacerdoti; poi si fece la consulta; alle due in circa si dettero alcuni tocchetti colla campana e tutti i padri e fratelli andorno in cappella, dove il Provinciale dette la solita indulgenza e fece una breve esortazione. Tanto al venire quanto al partire ebbe carezza e carrozza.

---

[215] Giovanni Battista Spinola, n. 22 VI 1657 Genova; e. 3 X 1672 Roma; m. 10 II 1722 Roma; penit. 1708-12.

[216] Girolamo Moirani, n. 21 VI 1658 Roma; e. 13 XI 1680 Roma; m. 31 III 1737 Tivoli.

[217] Vincenzo Imperiali, n. 18 IX 1639 Genova; e. 20 XI 1658; m. 2 X 1712 Roma.

[218] Così fu chiamata nel patriarchio lateranense la cappella privata del Papa per le insigni reliquie ivi raccolte; in grande venerazione già nel secolo VIII vi era un immagine del Salvatore detta «acheropita» (pare però dipinta a Roma tra il V e VI secolo). Nella ricostruzione del patriarchio eseguita da Domenico Fontana per volontà di Sisto V, la cappella rimase avulsa dal nuovo palazzo (la «Scala Santa»). *Enc. Catt.* 10, 1216-19; 1, 221 (per l'immagine).

[219] Ranieri Carsughi, n. 25 IV 1647 Sansepolcro; e. 8 IV 1663 Chieri; m. 7 III 1709 Roma.

A 29 detto il sig. cardinale Paulucci[220] prese in S. Pietro il possesso della carica di Maggiore Penitenziere. Il padre rettore co' penitenzieri andò incontro a sua Eminenza alla porta di S. Pietro, indi precedendo a tre a tre, l'accompagnorno sino al trono, e dopo letto il breve del Papa, il padre rettore dette la bacchetta a monsignor Molina, reggente, e questo a sua Eminenza, che toccò con essa quegli della Segnatura, poi il padre rettore co' penitenzieri, i quali, prendendo il loro mantello, accompagnorno il sig. cardinale sino al portico.

Lo stesso anno a 30 di marzo, sabato santo, Clemente XI alle 22 ore venne a confessare in S. Pietro. Il padre rettore co' penitenzieri gli andorno incontro sino alla cappella del SS.^{mo} per dove calò, e precedendo accompagnorno sua Santità sino al trono. Il padre rettore dette la bacchetta a monsignore Reggente, questo al signore cardinale Paulucci, e questo al Papa, e dopo i soliti tocchi della bacchetta, i penitenzieri andorno a loro confessionali. A 6 d'agosto fu [38] comprata l'acqua che scorre nella vigna grande. Nel 1710 a 24 gennaio Clemente XI con suo breve proibì l'investigare, leggere ecc. le materie spettanti al S. Offizio, sotto scomunica da incorrersi ipso facto, et absque alia declaratione, dalla quale non puole assolvere neppure il sommo Penitenziere.

1711 e seg.

53. Nel 1711 venne il padre Andrea Benincasa[221], che doveva predicare la quaresima in S. Pietro. Se gli fecero carezze ogni giorno, e se gli fece l'accademia. A 13 aprile se gli fece la vigna: a 15 partì per Perugia; lasciò scudi 100 di limosina. A 26 febbraio fu dato un antipastino e un antipasto al padre Jantet per avere assistito ad un piemontese, che fu impiccato a Porta del Popolo. Al primo settembre il sig. cardinale Paulucci concesse a penitenzieri attuali facoltà di esercitare le loro facoltà anche nella casa della Penitenzieria, nella casa e chiesa di S. Spirito.

Nel 1712 venne per rettore il padre Egidio Domenico Senepa[222]. Nel 1712 a 18 maggio fu fatto cardinale il padre Giovanni Battista Tolomei da Clemente XI. A tre giugno alle ore 4 1/2 morì il f. Dell'Occhio. Sopra una barella imprestata da S. Spirito fu portato in Collegio Romano il cadavere, senza mantello, cappello e con cotta (al Collegio Romano si mettono queste cose), accompagnato dal padre ministro e da un fratello. Assisterono all'officio tutti quegli della Penitenzieria che poterno. A 5 giugno partì il padre Giovanni Battista Spinola, stato rettore 4 anni, giorni 33. Per ordine del padre Generale las-[39]ciò vice-rettore il padre Ministro[223] che non occupò in tavola il posto del superiore. A 22 giugno prese possesso il padre Egidio Senapa, istallato dal padre Olivieri[224], assistente d'Italia.

Nel 1713 venne alla visita a 9 di marzo il padre Giovanni Ambrosio Centurione[225]. A 16 detto il sig. cardinale Vicario ordinò che i penitenzieri andando e tornando soli da S. Pietro non fossero molestati, non ostante l'ordine uscito di non andar soli. A 16 aprile giorno di Pasqua s'andò in confessionale alle 12[226], e alle 13, venendo il Papa, si andò a vestirsi de parati sacri, e alla Cappella.

---

[220] Fabrizio Paolucci, † 1726. *Hier. Cath.* V 21.

[221] Andrea Benincasa, n. 6 XII 1658 Perugia; e. 7 IX 1674 Roma; m. 12 VII 1740 Roma.

[222] Egidio Domenico Senapa, n. 15 IX 1655 Roma; e. 12 V 1674 Roma; m. 1 IV 1738 Roma; penit. 1712-14.

[223] Ministro della casa fu p. Van Eyl, v. nota 182.

[224] Orazio Olivieri, n. 27 I 1654 Pesaro; e. 24 XII 1669 Roma; m. 13 III 1740 Roma.

[225] Giovanni Ambrosio Centurione, n. 25 VII 1649 Genova; e. 14 VIII 1665 Roma; m. 23 XII 1723 Roma.

[226] La *Regula socii* è qui accennata. MHSI *Regulae* passim.

54. Nel 1714 era rettore il padre Alessandro Sesti[227]. A 9 giugno venne dalla provincia di Boemia per penitenziere tedesco il padre Adalberto Pubez[228] e a 20 detto per penitenziere inglese il padre Carlo Bakero[229]. Nel 1716 era vice-rettore il padre Francesco Castiglia[230]. A 21 di luglio venne a far la visita il padre Giovanni Battista Spinola, provinciale. Nel 1717 venne per penitenziere italiano il padre Gregorio Maria Aldini[231]. A 4 novembre la provincia di Littuania condonò alla Penitenzieria scudi 90 per il viatico del padre Giovanni Davidowich[232]. A 7 novembre Clemente XI concesse l'offizio doppio per i Santi Cosmo e Damiano.

Nel 1719 a 26 aprile venne dal Collegio Romano, dove era padre spirituale, il padre Federigo Sardi[233] per rettore. A 29 novembre fu fatto cardinale il padre Giovanni Battista Salerno[234]. A 14 dicembre venne per penitenziere italiano il padre Giorgio Spinola[235]; et in questo mese partì il f. Enrico [40] Laloyò e venne in suo luogo il f. Bartolomeo Sani.

Nel 1720 furono fatti consultori i padri Jantet francese e Royo spagnuolo; gli altri due erano il padre Francesco Saverio Barci[236] e Carlo Bakero. A 30 settembre fu fatto cardinale il padre Alvaro Cienfuegos[237]. A 18 novembre venne il f. Giuseppe Maria Fumasi; e a 21 dicembre partì il f. Bartolomeo Sani e venne da Firenze il f. Francesco Rubini.

1721 e seg.

55. Nel 1721 a 28 maggio venne il f. Bagnardi in luogo del f. Tommaso Niccolini andato in Collegio Romano, per barbiere. Agl'otto di luglio il padre Francesco d'Andria[238], stato molti anni ministro e molti più penitenziere, tornò alla sua provincia, per malattia. A 5 ottobre partì il padre Tobia Dirner[239] unghero; non era venuto il successore, onde non doveva permettersi. A 24 dicembre venne da Buda, ove era ministro e lettore di casi, il padre Andrea Bossani[240]; era stato anche rettore.

Nel 1722 a 9 febbraio il padre Tubino[241] venne da Sicilia per penitenziere greco; era stato rettore di Trapani. Agl'11 marzo venne da Ancona per penitenziere francese

---

[227] Alessandro Sesti, n. 27 v 1640 Lucca; e. 7 ix 1758 Roma; m. 14 vii 1716 Roma; penit. 1714-16.

[228] Adalbert Pubetz, n. 23 iv 1674 Paczków; e. 9 x 1693; m. 15 i 1748 Monte Santo; penit. 1714-22.

[229] Charles Baker, n. 21 i 1671; e. 12 i 1691 Roma; m. 15 vii 1743 Roma; penit. 1715-43.

[230] Francesco Castiglia, n. 7 i 1671 Palermo; e. 14 x 1687; m. 26 v 1739 Palermo; penit. 1716-19.

[231] Gregorio Maria Aldini, n. 1 xi 1671 Cesena; e. 7 ix 1692 Roma; m. 30 ix 1735 Siena; penit. 1717.

[232] Jan Dawidowicz, n. 19 vi 1668; e. 23 v 1685; m. 5 x 1740 Vilnius; penit. 1712-14.

[233] Federico Sarti, n. 18 v 1656 Lucca; e. 29 xi 1670 Roma, m. 2 ii 1743 Ancona; penit. 1719-22.

[234] Giovanni Battista Salerno, n. 24 i 1670 Cosenza; e. 13 vi 1687 Napoli; m. 30 i 1729 Roma.

[235] Giorgio Spinola, n. 6 i 1666 Genova; e. 25 iii 1682 Roma; m. 15 ix 1739 Roma; penit. 1719-39.

[236] Franje Ks. Barčić, n. 2 xi 1668 Rijeka; e. 11 xi 1685 Rijeka; m. 26 vi 1741 Rijeka; penit. 1716-24.

[237] Alvaro Cienfuegos, n. 27 ii 1657 Agüerina; e. 15 iii 1676 Salamanca; m. 19 viii 1739 Roma.

[238] Francesco d'Andria, n. 13 xi 1665 Chio; e. 31 xii 1681; m. 1 x 1759 Napoli; penit. 1711-21.

[239] Tóbiás Dirner, n. 6 xii 1676 Spišska Nová Ves; e. 15 x 1694 Gyöngyös; m. 22 xii 1730 Eger; penit. 1718-21.

[240] András Bossányi, n. 13 xi 1673 Welke Bossany; e. 21 xi 1689 Trnava; m. 19 xi 1730 Trnava; penit. 1721-24.

[241] Giovanni Tubini, n. 8 ix 1678 Chieti; e. 5 iv 1694; m. 16 vii 1739 Palermo; penit. 1722-27.

il padre Giovanni Battista Malatrà[242]. A 16 detto partirno i padri Niel[243] francese, e Pubez tedesco e a 25 detto venne per penitenziere tedesco il padre Carlo Luvicz[244], moravo. A 6 di luglio il padre generale Tamburini ordinò che non si chiami medico e cerusico particolari, e a 10 agosto il medesimo ordinò che i padri dell'Assistenza [41] di Germania non si mescolassero ne negozi non spettanti alla Penitenzieria. A 31 ottobre venne il f. Ferdinando Mini da Siena, e partì il f. Fumasi, e andò al Gesù. A 4 dicembre venne per rettore il padre Francesco Martini[245].

Nel 1723 a sei giugno venne per penitenziere pollacco il padre Alessandro Maryconi[246]. Nel 1724 a 2 maggio venne per penitenziere unghero il padre Stefano Reeb[247]. Nel 1725 agl'otto di giugno Benedetto XIII emanò la bolla, che alcuni delitti non godessero l'immunità, e a 10 settembre fece la bolla proibitiva di giocare al lotto, a regolari, e altre persone che come regolari vivono in comunità.

56. Nel 1726 a 20 aprile Benedetto XIII fece il decreto della canonizazione di s. Luigi, e la formula da mettersi nel martirologio. In quest'anno era rettore il padre Giovanni Battista Morici[248]. Furono restituiti al padre penitenziere illirico scudi 200 per estinzione del censo di detta somma, per gl'atti del Perugini not. A.C.

Nel 1728 a 24 gennaio fu conceduto l'offizio di s. Saverio una volta il mese, die non impedita, giusta il consueto. A 14 giugno Benedetto XIII con sua bolla dichiarò non dovere la Compagnia dare gli alimenti a chi esca dopo i voti e prima della professione. Agl'undici agosto furono restituiti al Collegio Romano scudi 300 e al collegio di Orvieto scudi 250 per estinzione de censi di dette somme, per gli atti del Perugini not. A.C.

Nel 1729 Benedetto XIII concesse a penitenzieri di S. Pietro actu existentibus et in futurum extituris di esercitare le loro facoltà nella casa della Penitenzieria e nella casa e chiesa di S. [42] Spirito, come nella Basilica di S. Pietro.

1731 e seg.

57. Nel 1731 era rettore il padre Giuseppe Augusti[249], che partì a 13 agosto 1732, e in tal anno c'erano i seguenti penitenzieri, cioè i padri: Carlo Bakero inglese, venuto 20 giugno 1715, padre spirituale; Giorgio Spinola italiano, venuto 15 dicembre 1719, ammonitore; morì 15 settembre 1739; Antonio Soffietti[250] greco, venuto 21 dicembre 1726; Lodovico Rigaud[251] francese, venuto 9 marzo 1727, partito 6 marzo 1738:

[242] Jean François Malatra, n. 25 XII 1682 Avignon; e. 5 I 1700 Roma; m. 8 III 1765 Roma; penit. 1722-24 1730-32.

[243] Louis-Jean Armand Nyel, n. 7 V 1670 St.-Victor; e. 28 X 1686; m. 2 IX 1732 Madrid; penit. 1716-22.

[244] Karol Luvicz, n. 12 III 1686 Milotice; e. 22 X 1701; m. 20 XII 1737 Wartenberg; penit. 1722-25.

[245] Francesco Martini, n. 21 X 1670 Dubrovnik; e. 25 X 1689 Roma; m. 7 XII 1758 Roma; penit. 1722-26.

[246] Aleksandras Morikonis, n. 11 II 1686 Wilkomir; e. 13 VIII 1703; m. 19 XI 1751 Vilnius; penit. 1723-29.

[247] István Raab, n. 11 X 1686 Győr; e. 27 X 1703 Wien; m. 24 X 1757 Buda; penit. 1724-28.

[248] Giovanni Battista Morici, n. 29 III 1673 Fermo; e. 27 IV 1690 Roma; m. 1 VIII 1738 Roma; penit. 1726-31.

[249] Giuseppe Augusti, n. 16 VI 1680 Senigallia; e. 29 XI 1698 Roma; m. 18 III 1762 Roma; penit. 1731-32.

[250] Antonio Soffietti, n. 1 I 1667 Chio; e. 23 II 1682 Messina; m. 9 I 1743 Roma; penit. 1723-39.

[251] Louis Rigaud, n. 23 XI 1671 Avignon; e. 8 IX 1686 Avignon; m. 24 V 1738 Bologna; penit. 1727-38.

Ignazio Sc[h]indler[252] boemo, venuto 18 novembre 1727, partito 11 maggio 1732: padre Stefano Dobner[253] unghero, venuto 20 novembre 1728, partì 18 giugno 1732; Francesco Saverio Carina[254] illirico, venuto 20 novembre 1728, partì di giugno 1733; Giovanni Sersanders[255] fiammingo, venuto 17 maggio 1729, partì di settembre 1733; Giacinto Fianco[256] piemontese, supplemento al penitenziere portoghese, venuto 15 maggio 1729; Giovanni Battista Malatrà[257] francese, venuto 19 ottobre 1730, partì 28 gennaio 1732; Ignazio Turbini[258] francese, venuto 29 gennaio 1732.

58. Nel 1732 a 15 agosto prese possesso di questo rettorato il padre Vincenzo Aniballi[259] istallato dal padre Tommaso Silotti[260], provinciale; partì 15 novembre 1735. In tempo suo furono i seguenti penitenzieri, cioè i padri: [43] Emerico Tolvai[261] unghero, venuto 17 giugno 1732; Ignazio Salas[262] spagnolo, venuto 29 maggio 1730, partito 24 settembre 1737; Ladislao Kosovski[263] pollacco, venuto 10 ottobre 1729, partì nel novembre del 1733; Francesco Gerard[264] tedesco, venuto 23 aprile 1732, partì nel giugno 1733; Giuseppe Pereyra[265] portoghese, venuto 9 luglio 1732, partì 30 ottobre 1736; Antonio Jancowich[266] illirico, venuto 16 luglio 1733, partì 10 ottobre 1739; Francesco Pill[267] tedesco, venuto 19 luglio 1733; Giuseppe Bourgois[268] fiammingo, venuto 2 ottobre 1733, partì 27 settembre 1737; Deodato Niewiadowiski[269] pollacco, venuto 14 novembre 1735.

59. Nel 1735 a 21 novembre venne per rettore il padre Filippo Zagarelli[270], partì 17 novembre 1739; et in suo tempo furono questi penitenzieri, cioè i padri: Antonio de Torres[271] portoghese, venuto 28 ottobre 1736; Saverio Maria Maciocchi[272] italiano, venuto 27 settembre 1737; supplemento dello spagnolo[273], partì 2 febbraio 1738; Pie-

---

[252] Ignaz Schindler, n. 15 XII 1689 Jablona; e. 22 X 1706; m. 6 III 1764 Kutna-Hora; penit. 1727-32.

[253] István Dobner, n. 24 XII 1694 Deva; e. 24 XII 1709 Cluj; m. 15 III 1746 Košice; penit. 1728-32.

[254] Francesco Saverio Carina, n. 22 IV 1696 Rijeka; e. 26 X 1712 Rijeka; m. 30 IV 1769 Rijeka; penit. 1728-33.

[255] Jan Sersanders, n. 4 X 1689 Gent; e. 29 IX 1707; m. 2 VIII 1760 Bruxelles; penit. 1729-33.

[256] Francesco Giacinto Fiando, n. 11 VII 1686 Torino; e. 12 XI 1706 Roma; m. 23 V 1772 Loreto; penit. 1729-32.

[257] V. nota 242.

[258] Ignace Turbini, n. 4 X 1692 Nemours; e. 31 X 1709 Roma; m. 17 XII 1749 Roma; penit. 1732-49.

[259] Vincenzo Aniballi, n. 10 VII 1684 Ascoli; e. 27 IV 1700; m. 27 VII 1749 Roma; penit. 1732-35.

[260] Tommaso Silotti, n. 29 IX 1667 Fermo; e. 31 X 1682 Roma; m. 16 VIII 1747.

[261] Imre Tolvai, n. 8 XI 1694 Holič; e. 13 XI 1709 Wien; m. dopo il 1773; penit. 1732-41.

[262] Ignacio Salas, n. 18 IX 1690 Tarragona; e. 8 XI 1704; m. 31 III 1762 Gerona; penit. 1730-37.

[263] Władisław Kossowski, n. 26 II 1693; e. 30 VIII 1711; m. 12 IX 1753 Vilnius; penit. 1729-33.

[264] Franz Gerhart, n. 4 III 1691; e. 9 X 1707; m. 23 III 1757 Brno; penit. 1732-33.

[265] José Pereira, n. 10 XI 1691 Lamego; e. 7 IX 1707; m. 21 II 1738 Roma; penit. 1732-36.

[266] Antun Janković, n. 13 VI 1684 Rijeka; e. 6 XII 1704; m. 7 V 1768 Rijeka; penit. 1733-39.

[267] Franz Pill, n. 7 III 1697 Třebonitz; e. 24 X 1716; m. 25 II 1745 Třebova-Moravská; penit. 1733-43.

[268] Joseph Bourgois, n. 17 XII 1693 Dunkerque; e. 30 IX 1711 Mechelen; m. 2 XII 1753 Lierre; penit. 1733-37.

[269] Deodatus Niewiadomski, n. 17 XII 1696; e. 8 VII 1714; m. 10 XI 1761 Vilnius; penit. 1733-47.

[270] Filippo Zagarelli, n. 20 V 1681 Fano; e. 17 X 1696 Roma; m. 23 V 1756 Roma; penit. 1735-39.

[271] António de Torres, n. II 1693 Coimbra; e. 1 I 1708; m. 21 X 1761 Lisboa; penit. 1736-53.

[272] Saverio Maria Maciocchi, n. 15 IX 1698 Sora; e. 26 IX 1714; m. dopo il 1773; penit. 1737-38 1758-59.

[273] Questo supplente anonimo fu dunque penitenziere per quattro mesi (ott. 1737-genn. 1738).

tro Achte[274] fiammingo, venuto 25 ottobre 1737; Giuseppe Marymon[275] spagnolo, per supplemento, a 24 febbraio 1738; Giacomo Bottelier[276] francese, venne da Loreto 16 di maggio 1738; Antonio Ignazio Enriquez[277] spagnolo, venne da Loreto 24 maggio 1738; Girolamo Tebaldi[278] italiano, venne 20 settembre 1739. [44]

60. Nel 1737 venne a star qui il padre Alessandro Vimercati[279] per predicare la quaresima in S. Pietro. Fece il sermone a Cardinali il venerdì santo; lasciò quaranta scudi. Lo stesso anno a 14 luglio si prese a censo dal sig. marchese Giuseppe Maria Ruvazzo scudi 7200 a due e mezzo; e si restituì la suddetta somma all'antico censista, a cui si pagavano tre per cento. Lo stesso anno a 3 ottobre il padre generale Retz ordinò che nelle Litanie, dopo l'orazione della Madonna, s'aggiungesse quella di s. Giuseppe.

Nel 1735 Andrea Palombo nostro vignarolo dette a censo vitalizio per scudi 15 annui una vignola e due piani di una casa in Turrita. Per la vignola si paga ogn'anno un barile e mezzo di mosto, e per la casa una quarta di grano, in ragione di canone, al sign. marchese Melchiorri. Lo stesso anno nel gennaro vacò l'assistenza comune, per essersi portato in S. Pietro il cadavere della regina d'Inghilterra[280]. Le porte della Basilica stettero chiuse sino a 23 ore.

Nel 1736 a 2 febbraio il f. Pier Giovanni Campolmi prese il grado[281], e la casa gli dette 15 paoli[282] di limosina. A 9 detto venne il padre Santocanale[283] ad alloggiar qui per predicare la quaresima in S. Pietro; lasciò 50 scudi e varie mance.

Nella quaresima del 1737 furno concedute ova e latticini, coll'obbligo di recitare cinque Pater et Ave ogni giorno. Nessuno di questa casa volle servirsi di tal privilegio. Lo stesso anno a 16 di giugno per le feste della canonizazione di s. Regis s'illuminò il solo primo piano, a cagione delle tende per la processione del Corpus Domini. [45] Lo stesso anno a 29 di giugno il padre generale Retz ordinò che nelle Litanie, dopo s. Borgia, s'invochi san Giovanni Francesco Regis. Nel 1738 a 19 aprile si ottenne l'indulgenza plenaria per la festa di s. Regis.

61. Nel 1739 a 17 novembre venne per rettore il padre Lorenzo Alticozzi[284]. In suo tempo furono questi penitenzieri, cioè padri: Ignazio Tubini[285] greco, venuto 20 novembre 1739; Francesco Faludi[286] unghero, venuto 10 gennaio 1741; Francesco Saverio Domazetovich[287] illirico, venuto 24 ottobre 1741, ma prima d'esser presentato al sig. cardinale Penitenziere[288], morì a 23 novembre 1741; Bartolomeo Bo-

---

274 Peter Achte, n. 9 v 1704 Kassel; e. 24 IX 1724; m. 1 XI 1749 Kassel; penit. 1737-42.

275 José Marymon, n. 29 III 1703 Barcelona; e. 22 v 1727 Roma; m. 1 III 1743 Roma; penit. 1738.

276 Jacques Boutelier, n. 15 VII 1691 Castres; e. 23 x 1708; m. 12 IV 1753 Montalban; penit. 1738-50.

277 Antonio Ignacio Enríquez, n. 2 IX 1696; e. 19 v 1714; m. 11 I 1770 Bologna; penit. 1738-45.

278 Girolamo Tebaldi, n. 26 v 1691 Venezia; e. 6 vi 1705; m. dopo il 1773; penit. 1739-59.

279 Alessandro Vimercati, n. 14 XII 1683 Verona; e. 20 x 1700 Novellara; m. 6 IV 1750 Venezia.

280 Maria Clementina Sobieska, sposa di Giacomo III Stuart, regina nominale d'Inghilterra, morta 1735. *Bibliografia Polska* 28 (Kraków 1930) 347.

281 Gli ultimi voti nella Compagnia di Gesù.

282 Un *paolo* era una moneta di argento fatta coniare da Paolo III.

283 Alessandro Santocanale, n. 21 III 1679 Palermo; e. 23 III 1694 Palermo; m. 28 XII 1748 Roma.

284 Lorenzo Alticozzi, n. 25 III 1689 Cortona; e. 24 v 1706; m. 1777 Roma; penit. 1739-42.

285 Ignazio Tubini, n. 15 III 1694 Chio; e. 1 II 1710; m. 5 I 1772 Roma; penit. 1739-50.

286 Ferenc Faludi, n. 25 III 1704 Güssing; e. 14 x 1720 Sopron; m. 18 XII 1779 Rohonc; penit. 1741-45.

287 Franjo Ks. Domazetović, n. 10 III 1705 Senj; e. 27 x 1721 Rijeka; m. 23 XI 1741 Roma; penit. 1741.

288 Vincenzo di Petra, † 1747. *Hier. Cath.* V 35-6. v. nota 5.

scovich[289] illirico per supplemento, agli otto dicembre 1741; non di meno fu esaminato; Francesco Saverio Benzoni[290] illirico; Pietro Xaveri[291] fiammingo; Giacomo Atkinson[292] inglese; Ridolfo Litaxau[293] boemo.

Nello stesso anno 1739 a 15 settembre morì il padre Giorgio Spinola. La sua cioccolata si spartì in casa. I Breviari e scritti si dettero al padre Niccolò Spinola[294] suo nipote. Il deposito s'impiegò nell'esequie fatte in Collegio Romano, consulto de medici, serviente e facchini. Se gli fecero dire dieci messe in S. Pietro all'altare privilegiato. Il suddetto padre Alticozzi fu istallato dal p. Ignazio Visconti[295], assistente d'Italia. Lo stesso anno a 26 novembre si stabilì transferire la libreria sopra la cappella, e a dicembre si cominciò a ripulire la detta stanza; ma non ebbe poi effetto.

Nel 1740 nel mese di marzo si fecero due finestroni nella loggia, uno a ponente, l'altro a levante. Lo stesso anno, essendo sede vacante, monsignor [46] Reggente e i prelati della Signatura sedettero ne soliti banchi, nel giovedì e venerdì santi. Il padre rettore dette la bacchetta a monsignore Reggente, da cui, dopo i segnatarii, fu toccato; ma i prelati non vollero soggettarsi. De nostri chi andò, e chi no. Si fece la signatura nella libreria francese. Monsignore Reggente mandò regalo di pesce. Il padre rettore ricevé monsignor Reggente e gli altri prelati alla tavoletta de nomi. Nella stessa sede vacante, per la processione del Corpus Domini non fummo invitati, perché forse si persuasero che non averemmo accettato. Andammo in chiesa all'ora solita, e vi stemmo sinché tornò la processione. Il pranzo, come quando il Papa fa la funzione.

Nel 1740 a 17 agosto, fu creato Papa il sig. cardinale Lambertini col nome di Benedetto XIV. Vi fu assistenza mattina e giorno; il dopo pranzo si andò per tempo, e per la porta della sagrestia, per evitare la gran folla. Nella di lui coronazione ci parammo nelle stanze del sottosacrista e calammo nella cappella del Santissimo, e assistiti da Svizzeri andammo alla cappella di S. Gregorio ne' banchi dietro a quegli de cardinali, e dopo il suddiacono greco andammo all'altare della Confessione colla berretta in testa. Per isbaglio poi non si andò in processione alla loggia dove s'incorona il Papa. In quest'anno, ricorrendo il secondo secolo della Compagnia, si celebrò senza solennità nella domenica fra l'ottava del S. Padre. Qui si fece l'astinenza e l'esortazione. Il pranzo, come nella festa del Santo Padre. [47]

1741 e seg.

62. Nel 1741 a 2 gennaio il padre Emerico Tolvai penitenziere unghero partì da questa casa; andò al Gesù per supplire alla procura di Germania: fece carez[ze] invitando i padri della sua Assistenza e il padre Faludi suo successore, il quale, presentato al sig. Cardinale, ebbe licenza di venire qua, ma non di sentire le confessioni prima di essere esaminato. A 10 fece l'esame e andò alla camera dell'antecessore perché nissuno vi concorse.

---

[289] Bartolomeo Boskovich, n. 27 IV 1699 Dubrovnik; e. 31 X 1714 Roma; m. 5 V 1770 Recanati; penit. 1741-42.
[290] Francesco Saverio Benzoni, n. 14 VIII 1704 Rijeka; e. 27 X 1721 Graz; m. dopo il 1773; penit. 1739-57.
[291] Pieter Xavery, n. 26 III 1699 Antwerpen; e. 17 X 1718; m. 7 V 1776 Antwerpen; penit. 1739-45.
[292] Jakob Atkinson, n. 18 VII 1687 Worcester; e. 24 II 1708 Roma; m. 24 II 1763 Roma; penit. 1743-63.
[293] Rudolf Lissau, n. 26 IX 1704 Praha; e. 12 XI 1719; m. dopo il 1773; penit. 1743-47.
[294] Nicolò Spinola, n. 5 XI 1682 Genova; e. 18 III 1701 Roma; m. 18 X 1760 Siena.
[295] Ignazio Visconti, n. 31 VII 1682 Milano; e. 13 XI 1702 Chieri; m. 4 V 1755 Roma.

Lo stesso anno nell'inverno il Tevere straboccò; s'andava in barchetta per la Longara; il nostro cortile rimase allagato per un giorno, ma la cantina per più di dieci giorni. A 18 gennaio il Papa assistette alla messa cantata, e i penitenzieri al confessionale. La mattina di Pasqua Benedetto XIV celebrò in S. Pietro, e perché noi non saressimo stati in confessionale, se non mezz'ora, non vi andammo, ma ci portammo alle stanze del sacrista, e parati calammo nella cappella del Santissimo, e quando il Papa, ricevuta prima l'obbedienza de cardinali nella cappella del Crocifisso, s'incamminò al capannone, due svizzeri ci fecero far largo, e andammo al nostro luogo.

Nel 1742 a 16 novembre venne per rettore il padre Francesco Maria Turconi[296]. Nel 1743 a 7 agosto Benedetto XIV concesse a nostri della Penitenzieria, che nella nostra cappella possino conseguire l'indulgenza delle nostre chiese. A 31 agosto Benedetto XIV in un suo breve concede 20 giorni d'indulgenza a nostri penitenzieri ad ogni colpo che daranno colla consueta bacchetta, e 20 a chi gli riceve con umiltà e contrizione. [48]

Nel 1744 a 13 aprile Benedetto XIV fece la bolla sopra le facoltà del Maggior Penitenziere, e principia *Pastor Bonus*. A 4 luglio il padre generale Retz rinnovò il precetto di non stampare senza la revisione e licenza. Nel 1745 a 12 marzo venne per rettore il padre Carlo Mansi[297]; et in suo tempo furono penitenzieri anche il padre Reynes[298] stato lettore di teologia in Collegio Romano e attuale revisore, per supplemento però dello spagnolo, che fu poi il padre Torrano[299].

63. Nel 1747 a 21 di marzo Benedetto XIV concesse 100 giorni d'indulgenza a' nostri, i quali, secondo il solito, dicono le Litanie de Santi. Nel 1748 Benedetto XIV dette il titolo di Fedelissimo al Re di Portogallo. Lo stesso anno il primo di maggio venne per rettore il padre Ottavio Galeotti[300].

Nel 1749 si trovavano nella Penitenzieria i seguenti soggetti: padre Ottavio Galeotti italiano, rettore – padre Ignazio Tubini greco – padre Ignazio Turbini francese – padre Antonio Torres portoghese – padre Giacomo Boutilier francese – padre Girolamo Tebaldi italiano – padre Francesco Saverio illirico – padre Giacomo Atkinson inglese – padre Giuseppe Koller[301] unghero – padre Francesco Torano spagnolo – padre Carlo Korischi[302] littuano – padre Leonardo Perset[303] fiammingo – Ferdinandus Heinrich[304] moravo – f. Pier Giovanni Campolmi dispensiero – Domenico Celestini barbiere e portinaro – Domenico Becucci sartore – Cristiano Alig cuoco.

Nel 1750 a 2 febbraio tanto dalla cappella pontificia, quanto da S. Pietro si ebbero le [49] candele per tutti i penitenzieri, anche straordinari, anche non andati alla Cappella. Lo stesso anno nel sabato in Albis tanto i penitenzieri presenti quanto gli assenti ebbero gli Agnus Dei. Lo stesso anno a 30 di aprile colla permissione di monsignore de Rossi[305], patriarca di Constantinopoli e vicegerente, il nostro padre Valenti-

---

[296] Francesco Maria Turconi, n. 10 xii 1686 Como; e. 28 vi 1706 Roma; m. 4 iv 1773 Roma; penit. 1742-45.

[297] Carlo Mansi, n. 8 xii 1683 Lucca; e. 6 iii 1699 Roma; m. 27 xi 1752 Roma; penit. 1745-48.

[298] Andreas Reynes, n. 4 xii 1692 Mallorca; e. 13 iv 1709; m. 11 ix 1754 Genova; penit. 1745.

[299] Francisco Torrano; n. 2 xii 1705 Stella; e. 31 viii 1724; m. dopo il 1773; penit. 1746-51.

[300] Ottavio Galeotti, n. 1 iii 1688 Pisa; e. 24 xi 1703 Roma; m. 15 viii 1768 Roma; penit. 1748-52.

[301] József Koller, n. 14 xii 1703 Magyaróvár; e. 4 x 1719; m. 24 vii 1766 Gutenbrunn; penit. 1745-51.

[302] Karol Korycki, n. 3 xi 1702; e. 29 vi 1717; m. 10 xii 1789 Roma; penit. 1746-56.

[303] Leonard Perset, n. 5 iv 1704 Audenarde; e. 6 x 1720; m. 11 x 1772 Bruxelles; penit. 1747-53.

[304] Ferdinand Heinrich, n. 13 i 1701 Německé-Libiny; e. 20 x 1724; m. dopo il 1773; penit. 1747-52.

[305] Ferdinando Maria Rossi, † 1775. *Hier. Cath.* VI 21.

no Keri[306] penitenziere unghero battezzò nella nostra cappella Giovanni Szocs unghero transilvano del castello Kovasd[307] del comitato Aranyos, nato di Stefano e Barbara ariani; aveva 43 anni. Fu patrino il padre Giuseppe Koller, penitenziere straordinario per l'anno santo.

1752 e seg.

64. Nel 1752 a 10 gennaio il padre Francesco Maggi[308] venuto dal rettorato di Macerata prese possesso di questo rettorato. Agl'undici detto morì la signora duchessa D. Anna Salviati e lasciò a questa Penitenzieria mille scudi. Lo stesso anno al primo aprile venne da Loreto per penitenziere tedesco il padre Ignazio Lengfelt[309]. A 3 detto partì per la Buona morte di Viterbo il padre Pompilio Bucci[310], stato per qualche tempo ministro e lettore di tavola; al ministero successe il padre Valentino Keri, penitenziere unghero. Per sgravare la casa d'un soggetto, si elessero di leggere in tavola una settimana per uno i padri rettore, ministro, Tebaldi, Atkinson. A 4 detto partì per la sua provincia di Austria il padre Ferdinando Heinrich. Lo stesso anno agl'11 novembre il padre generale Visconti comunicò il decreto della Congregazione decima settimana, che ordina a rettori di non prestare o donare agli esterni [50] denaro proprio della Religione.

Nel 1753 a 29 marzo Benedetto XIV concede indulgenze a chi nelle nostre case fa gli esercizi e a nostri sacerdoti dà facoltà di assolvergli, etiam Regulares, ab omnibus, exceptis casibus bullae Coenae. A 29 maggio venne per penitenziere fiammingo il padre Pietro Janse[n]s[311]. A 6 giugno partì per Fiandra il padre Leonardo Perset, stato penitenziere fiammingo anni sei. A 29 giugno il dopopranzo il padre Giacomo Andrés[312], stato per due anni penitenziere spagnolo, andò al Gesù procuratore dell'Assistenza di Spagna, e a supplire per lui venne il primo di luglio dal Collegio Romano il padre Lesleo[313]. A 17 detto venne dalla Penitenzieria di Loreto per penitenziere spagnolo il padre Francesco Domonte[314].

A 23 detto andò alla Casa Professa per andare in Portogallo il padre Antonio Torres stato 17 anni penitenziere portoghese; e per lui supplì il padre Lesleo sino alla venuta dell'altro portoghese. A 26 settembre partì il padre Valentino Keri stato 4 anni penitenziere unghero; e fu fatto ministro il padre Ignazio Lengfelt boemo, penitenziere tedesco. A 3 ottobre venne il padre Cristoforo Muesser[315] per penitenziere unghero. A 6 ottobre venne il padre Luigi de Silva[316] per penitenziere portoghese, e dopo pochi giorni ritornò in Collegio Romano il padre Lesleo.

---

[306] Bálint Kéri, n. 18 III 1712 Nagylóc; e. 15 X 1726 Wien; m. 31 VIII 1764 Bratislava; penit. 1750-53.

[307] Verosimilmente Kocsárd, oggi Lunca Mareşului in Transilvania.

[308] Francesco Maggi, n. 4 VII 1693 Venezia; e. 3 IV 1711 Roma; m. 9 VI 1769 Macerata; penit. 1752-59 1762-66.

[309] Ignaz Lengfeldt, n. 20 IX 1710 Duszniki Zdrój; e. 9 X 1727; m. 28 II 1762 Potenza Picena; penit. 1752-55.

[310] Pompilio Bucci; n. 8 XII 1706 Montepulciano; e. 1 XI 1722; m. dopo il 1773; penit. 1752.

[311] Pieter Janssens, n. 20 IV 1719 Ruremonde; e. 30 IX 1735; m. 18 XII 1769 Audenarde; penit. 1753-56.

[312] Diego Andrés, n. 4 XI 1708; e. 26 VI 1731; m. dopo il 1773; penit. 1751-53.

[313] Alexander Leslie, n. 7 XI 1694 Aberdeen; e. 12 XI 1713 Roma; m. 27 III 1758 Roma; penit. 1753 1756 1757.

[314] Francisco Domonte, n. 9 I 1706; e. 8 II 1721; m. dopo il 1773; penit. 1753-61.

[315] Kristóf Müsser, n. 19 III 1712 Bratislava; e. 14 X 1730 Trenčín; m. 15 XII 1770 Sopron; penit. 1753-58.

[316] Luís da Silva, n. 29 VIII 1703 Rio Maior; e. 3 III 1722; m. 14 IV 1763 Roma; penit. 1753-63.

65. Nel 1754 erano nella Penitenzieria i seguenti soggetti: padre Francesco Maggi italiano, rettore – padre Girolamo Tebaldi italiano – padre Francesco Saverio Benzoni illirico – padre Carlo Koriski lituano – padre Francesco Domonte spagnolo – padre Michele Dracopoli[317] greco – padre Giovanni Francesco Sicard[318] francese – padre Raimondo Alessio Naudin[319] francese – padre Cri-[51]stoforo Muesser unghero – padre Giacomo Atkinson inglese – padre Pietro Jansens fiammingo – padre Luigi da Silva portoghese – padre Ignazio Lengfelt tedesco – f. Pier Giovanni Campolmi dispensiere – Domenico Celestini barbiere – Domenico Becacci sartore – Cristiano Alig cuoco.

Lo stesso anno a 25 giugno venne dal Gesù il padre Giorgio Andrea Hunelle[320] per penitenziere francese: era stato penitenziere francese a Loreto et era amanuense di Francia e della provincia di Sciampagne. Partì il padre Giovanni Francesco Sicard, andando revisore di Francia al Collegio Romano. Lo stesso anno a 16 settembre coll'interposizione del sig. cardinale Millo[321] si ordinò da Benedetto XIV che ci fossero dati scudi 300 di limosina.

Nel 1755 a 4 febbraio venne per penitenziere tedesco il padre Matteo Chmel[322]. Lo stesso anno nella domenica in Albis ritornò alla sua provincia di Boemia il padre Ignazio Lenfelt, non confacendosegli quest'aria, e subentrò nell'offizio di ministro il padre Cristoforo Muesser, penitenziere unghero. Lo stesso anno su la fine di giugno morì in Tivoli il sig. cardinale Besozzi[323], Maggiore Penitenziere; fu portato a Roma, si fecero l'esequie in S. Marcello, fu sepolto in S. Croce in Gerusalemme e non vi fu cavalcata.

Fu fatto Maggiore Penitenziere il sig. cardinale Galli[324], il quale a 3 luglio prese possesso in S. Pietro, dove andorno tutti i penitenzieri, benché non fosse assistenza comune, e ricevettero sua Eminenza a cancelli dell'atrio di S. Pietro, ponendosi schierati e si avviorno avanti; indi visitati il SS.mo e la Confessione si portò sua Eminenza alla catedra, e allora i penitenzieri si ritirorno. Si lesse il [52] breve pontificio, indi il padre rettore presentò la bacchetta a monsignore Reggente e questo al Cardinale, il quale, toccando quegli del Tribunale, dette 100 giorni d'indulgenza per tal tocco; di poi furno toccati i penitenzieri, quegli della corte e il popolo; di poi il Cardinale senz'altro accompagnamento partì. Lo stesso anno a 31 di luglio furno invitati al pranzo del Gesù il padre rettore, quegli dell'Assistenza d'Italia, e quattro altri a scelta.

66. Nel 1756 a 24 gennaio il padre Michele Dracopoli, stato penitenziere greco 4 anni, partì per Palermo, dove doveva predicare la quaresima; per lui supplì il padre Lesleo. A 4 febbraio partì per la sua provincia il padre Pietro Jansens fiammingo per i gran dolori di testa; fu penitenziere 2 anni, 8 mesi. A 22 marzo venne dalla Penitenzieria di Loreto a questa il padre Giorgio Marcopoli[325] greco; e a 25 tornò al Collegio Romano il padre Lesleo.

---

[317] Michele Dracopoli, n. 9 VII 1713 Chio; e. 2 XI 1728; m. dopo il 1773; penit. 1752-56.
[318] Jean François Sicard, n. 22 I 1711 Autun; e. 13 X 1727; m. dopo il 1773; penit. 1750-54.
[319] Raymond Alexis Naudin, n. 18 VII 1710 Saintes; e. 19 X 1729; m. dopo il 1773; penit. 1751-72.
[320] Georges André Hunelle, n. 19 IV 1711 Strasbourg; e. 1730; m. dopo il 1768; penit. 1754-58.
[321] Gian Giacomo Millo, † 1757. *Hier. Cath.* VI 17.
[322] Matouš Chmel, n. 17 IX 1713 Lanškroun; e. 21 X 1730; m. dopo il 1773; penit. 1755-56.
[323] Giocchino Besozzi, † 1755. *Hier. Cath.* VI 14.
[324] Antonio Andrea Galli, † 1767. Ibid. VI 17.
[325] Giorgio Marcopoli, n. 10 IX 1717 Chio; e. 7 IX 1733 Messina; m. 11 VI 1760 Roma; penit. 1756-60.

Nella settimana santa il sig. cardinale Galli mandò cinque zecchini in luogo di libre 32 pesce, che solevano mandare i suoi antecessori. A 14 aprile Benedetto XIV accrebbe scudi 200 di entrata: 80 dalla Dataria, 20 per ogni trimestre; 60 dalla Penitenzieria, 15 per ogni semestre; e 60 dalla Reverenda Fabrica, 20 a Pasqua, venti a Ferragosto e venti a Natale; e nel mese di ottobre di questo anno si principiò ad avergli. Il Papa fece ciò con sua bolla per l'interposizione de signori card. Millo e Galli. Autore di un tale [53] benefizio fu il sig. commendatore Michele d'Aste Bellarmino, confidente del sig. card. Millo e amicissimo della Compagnia.

A 16 aprile venne dalla Penitenzieria di Loreto a questa il padre Alberto Thessien[326] fiammingo. A 3 luglio partì per Praga il padre Matteo Chmel per le efficaci istanze d'una Principessa, di cui prima era confessore. A 18 novembre S.A.R. il sig. card. Yorch[327] regalò a ciascuno penitenziere un diurno di S. Pietro legato in cordovano rosso, fatto da lui stampare. A 4 dicembre venne da Pinti il f. Andrea Baltramino per cuoco in luogo del fratello Cristiano Alig andato al Gesù per sottoinfermiere. A dicembre venne per penitenziere pollacco il padre Francesco Loupia[328] in luogo del padre Carlo Korychi andato il dì 9 detto al Gesù per sostituto di Pollonia. A 6 luglio venne per penitenziere tedesco il padre Giovanni Lotzki[329].

67. A 2 marzo del 1757 partì il P. Benzoni, stato 19 anni penitenziere illirico, andato al Gesù procuratore dell'Assistenza di Germania in luogo del padre Stolzer[330] defonto. Supplì per penitenziere illirico il padre Lesleo, che stava in Collegio Romano. Lo stesso anno a 28 di maggio venne da quella di Loreto a questa Penitenzieria il padre Francesco Saverio Witnich[331] per penitenziere illirico, e a 30 detto ritornò in Collegio Romano il padre Lesleo. Lo stesso anno a 15 novembre morì d'accidente il sig. cardinale Millo; e per avere ottenuta da Benedetto XIV a questa Penitenzieria la provisione annua di scudi 200 si ordinò che ognuno di questa casa gli dicesse una messa.

Nel 1758 erano in Penitenzieria i seguenti soggetti: padre Francesco Maggi italiano, rettore – padre Cristoforo Muesser unghero, ministro – [54] padre Girolamo Tebaldi italiano – padre Giacomo Atkinson inglese – padre Raimondo Naudin francese – padre Francesco Domonte spagnolo – padre Luigi da Silva portoghese – padre Giorgio Hunelle francese – padre Giorgio Marcopoli greco – padre Alberto Thessien fiammingo – padre Giovanni Lotzki boemo – padre Francesco Loupia littuano – padre Saverio Witnich illirico – f. Pier Giovanni Campolmi dispensiere – f. Domenico Celestini portinaro – f. Domenico Becucci sartore – f. Andrea Beltramino cuoco.

A 2 maggio venne dalla provincia di Lione il padre Lodovico Lhomme[332] per supplire per uno de penitenzieri destinato vocale alla Congregazione generale, per poi andare penitenziere francese a Loreto.

A 3 di maggio morì la mattina verso le dodici Benedetto XIV. Furno fatte le solite funzioni. A 9 di maggio venne da Tivoli il padre Saverio Maciocchi per supplire ad

[326] Albert Thessien, n. 27 IX 1713 Godverdegem; e. IX 1733; m. 25 II 1781 Mechelen; penit. 1756-61.

[327] Henry Stuart of York, † 1807. *Hier. Cath.* VI 16.

[328] Franz Loupia, n. 26 III 1717 «Prutenus»; e. 28 VIII 1733; m. 20 XII 1791 Połock; penit. 1756-60.

[329] Jan Lotzki, n. 19 VI 1716; e. 9 X 1735; m. 17 II 1765 Praha; penit. 1756-60.

[330] Philipp Stoltzen, n. 5 II 1684 Monschau; e. 23 VI 1700 Trier; m. 26 II 1757 Roma.

[331] Franjo Ks. Vitnić, n. 25 IX 1709 Rijeka; e. 27 X 1727 Wien; m. dopo il 1773; penit. 1757-61.

[332] Louis Lhomme, è verosimilmente Antoine Lhomme, n. 5 X 1712 Salins-les-Bains; e. 7 IX 1729; m. dopo il 1766; penit. 1758.

uno de penitenzieri destinato vocale alla Congregazione generale. A 12 di maggio s'intimò in questo refettorio tre messe e tre corone per Benedetto XIV, per avere assegnati a questa casa scudi 200 annui. A 21 maggio i signori cardinali in conclave stabilirno che il mattutino in S. Pietro non sonasse prima dell'undici ore; onde non fu più bisogno che noi dividessimo l'orazione, come quando suonava prima di detta ora. A 25 maggio essendo sede vacante, si fece, secondo l'ordine di Benedetto XIV, la processione del Corpus Domini dentro il colonnato di S. Pietro. I penitenzieri andorno al confessionale.

A 30 maggio partì per Loreto il padre Lodovico Lhomme francese; e il padre rettore supplì sinché durò la Congregazione generale. A 21 giugno partì il padre Cristoforo Muesser penitenziere [55] unghero e ministro; in tale impiego sottentrò il padre Giovanni Lotzki penitenziere tedesco; e per il futuro penitenziere unghero supplì il padre Hunelle francese, che sapeva il tedesco. A 3 giugno venne a questa Penitenzieria da quella di Loreto il padre Bartolomeo Galpin[333] francese, che ebbe le facoltà solite da monsignore Elefantuzzi reggente, essendo il sig. cardinale Penitenziere in conclave.

A 6 luglio il dopopranzo fu eletto Papa il sig. cardinale Carlo Rezzonico vescovo di Padova; prese il nome di Clemente XIII, perchè creatura di Clemente XII. A 16 detto fu coronato il suddetto. Secondo il solito assisterno i penitenzieri. Bisogna farsi assegnare il luogo nella cappella di S. Gregorio dal Maestro delle cerimonie. A 16 agosto venne il padre Martino Purchberger[334] per penitenziere unghero. A 21 detto si ebbero scudi 80 di limosina dal nuovo Papa, secondo il solito nell'esaltazione de nuovi Papi.

A 14 settembre partì il padre Giorgio Andrea Hunelle ritornando alla sua provincia di Sciampagne; era stato penitenziere francese 4 anni. A 26 settembre venne il padre Saverio Maciocchi italiano per supplire al penitenziere portoghese, che non poteva venire se non dopo alcuni mesi; non fu esaminato. A 31 ottobre venne dal Collegio Romano per sartore il f. Alessandro Milleri. A 3 novembre partì per Orvieto il f. Domenico Becucci stato qui sartore.

A 12 novembre domenica seguì il possesso del Papa. Il dopo desinare vacò il confessionale e il coro, avendo i canonici cantato il vespro la mattina. A 25 novembre in esecuzione dell'ordine di nostro Padre espresso in una circolare per i bisogni della Compagnia si stabilì di fare, ne 9 giorni precedenti alla festa della concezione della Madonna, mezz'ora di orazione di più, e di aggiunge-[56]re le litanie della Madonna a quelle de Santi. A 25 dicembre celebrando il Papa in S. Maria Maggiore nacque il dubbio, altre volte mosso, quale Penitenzieria dovesse assistere. Fu stabilito dal Maestro di cerimonie, che ogni Penitenzieria assistesse nella sua Basilica, e di più che la nostra assistesse nelle cappelle che si fanno ne Palazzi pontifici, e a S. Sabina per le Ceneri.

68. Nel 1759 a 2 gennaio venne dopo pranzo a questo rettorato il padre Ferdinando Bagnesi[335], che era padre spirituale in Collegio Romano. La mattina seguente fu istallato dal padre Giovanni Antonio Timoni[336] segretario, invece del padre Vespasiano Trigona[337] assistente d'Italia, che era stato destinato da nostro Padre, ma

---

[333] Bartholomé Galpin, n. 16 v 1711 Brest; e. 8 x 1732 Paris; m. 22 II 1795 Roma; penit. 1758-61.

[334] Márton Puchberger, n. 31 VIII 1715 Eger; e. 15 x 1733 Trenčin; m. 1796 Győr; penit. 1758-61.

[335] L'autore di questa storia, v. p. 263-64.

[336] Giovanni Antonio Timoni, n. 20 IX 1690 Chieti; e. 31 VII 1706 Roma; m. 11 VII 1761 Roma.

[337] Vespasiano Trigona, n. 20 II 1692 Piazza Armerina; e. 3 XII 1713 Palermo; m. 14 I 1761 Roma.

impedito da una indisposizione. A 4 detto partì il padre Francesco Maggi, che da questo rettorato passò a quello del Greco. In questo mese si fece un cancello chiuso alla metà delle scale grandi per riparare il freddo. Il dì 27 partì per Frascati il f. Giuseppe Nespolini, che era stato in questa casa per alcuni mesi a spese del collegio di S. Vigilio, cioè scudi 50 l'anno.

A 7 febbraio morì il vignaiolo della vigna grande e la sua moglie seguitò l'affitto, e di poi, rimaritatasi, prese l'affitto il suo marito. In questo mese nell'ultimo piano sopra la sala si fecero alcuni lavori di piombo nel tetto per impedire la penetrazione dell'acqua, e si spesero scudi 26.50. Lo stesso mese s'aggiustorno i canali dell'acqua nella vigna grande, e si spesero scudi 26.91.

A 21 aprile si fece la Cappella pontificia per la distribuzione [57] degli Agnus Dei, che si fa dallo stesso Papa, e secondo il solito c'andorno i penitenzieri.

Nel mese di luglio s'imbiancorno il refettorio, il corridore nel piano della cappella, l'antirefettorio, e s'aggiustorno i telari delle finestre del refettorio, e si ritinsero. Lo stesso mese si murò la metà della fenestra della cappella, per più ripararla dal freddo, et anche acciò non vi fosse rischio di rompersi i vetri, quando si mettono le tende per processione del Corpus Domini; e si fece di nuovo l'altra metà. Nel mese d'agosto s'imbiancorno le scale grandi e la porteria, e vi si fecero i banchi di nuovo e si ripinse la pittura dell'acqua santa.

A 21 agosto partì il padre Girolamo Tebaldi, destinato rettore a Tivoli, e andò al Collegio Romano, di dove venne per penitenziere italiano il padre Giovanni Stefano Guglielmi[338], che stava a Monte Santo. A 28 agosto fu fatto ammonitore in luogo del padre Tebaldi il padre Raimondo Alessio Naudin penitenziere francese; et il padre Francesco Loupia penitenziere pollacco fu fatto consultore in luogo del suddetto padre Naudin. A 17 settembre colla licenza del Maggiore Penitenziere andorono a Napoli i padri Bartolomeo Galpin penitenziere francese e Francesco Domonte penitenziere spagnolo, di dove tornorno a 5 ottobre. A 14 dicembre ritornò dal Gesù, dove era andato procuratore di Portogallo, il padre Luigi de Silva, a ripigliare l'offizio di penitenziere portoghese. A 15 detto andò in Collegio Romano il padre Saverio Maciocchi, che aveva supplito per il suddetto padre Silva. Nel dicembre essendo rovinata una muraglia nelle case de pigionanti bisognò spendere [58] scudi 50 per aggiustare ogni cosa.

1760 e seg.

69. Essendo in quest'anno uscito un libro intitolato *Lettera di un Gesuita di Roma ad un cavaliere in Milano* e pubblicata da un Terziario *de Gesuiti*[339], il padre Generale fece precetto di palesare l'autore se si sapesse essere stato alcuno de nostri. A 18 gennaio venne, secondo il solito di molti anni, a pranzo il sig. cardinale Portocarrero[340]; furno invitati dal padre rettore il padre Girolamo Ridolfi[341] confessore di sua Eminenza e i padri procuratore di Spagna Giacomo Andrés, e procuratore di Germania Francesco Saverio Benzoni, stato penitenziere illirico 15 anni. A 26 di sabato il padre Silva tornò da Castello Gandolfo, dove era andato col padre Generale per rivedere il

[338] Giovanni Stefano Guglielmi, n. 26 XII Roma; e. 21 IV 1736; m. dopo il 1773; penit. 1759-73.

[339] Non si trova in SOMMERVOGEL IX 1144-46 (anonimi). Vedi però J.C. CORDARA, *De suis ac suorum rebus alijsque suorum temporum usque ad occasum Societatis Jesu commentarij* (Torino 1932) 237 e PASTOR XVI/1 582-83.

[340] Joaquim Fernando Portocarrero, † 1760. *Hier. Cath.* VI 12.

[341] Girolamo Ridolfi, n. 19 VI 1685 Roma; e. 31 XII 1704 Roma; m. 13 XI 1764 Roma.

suo fratello venuto da Portogallo[342]. Supplirno per lui il venerdì i padri francesi Naudin e Galpin, uno la mattina, l'altro il dopo pranzo. Vi era andato il giovedì.

A 9 febbraio giunse il padre Ignazio Codzko[343], nuovo penitenziere pollacco, dalla provincia di Littuania: sbarcò al Gesù, ma perchè era imminente l'arrivo de Portoghesi da Civita Vecchia, il padre Generale lo mandò qua. A 17 detto poco prima del pranzo fu mandato qua dalla casa professa il padre Francesco de Andrade[344] infermo di male sottile[345]. A 19 detto partì per la sua procura dell'Assistenza di Pollonia il padre Francesco Loupia; e il padre Ignazio Codzko andò ad esaminarsi nella Signatura. A 21 detto il padre Chodzko prese possesso del confessionale istallato dal padre rettore.

A 23 detto sbarcarno qui da Ci-[59]vita Vecchia tre scolari portoghesi, cioè Gioachino Correa[346], Emanuele Magagleas[347], Emanuele Innocenzo[348], e il f. Emanuele Carvaglio, per servizio de suddetti, che erano infermi. A 24 detto fu mandato dal noviziato il novizio Gioachino de Castro[349], ancor esso, come gli altri, infermo di mal sottile. A 14 marzo giunsero da Tivoli tre scolari, Giuseppe de Mora[350], Gioachino Lobo e Antonio de Cugna[351], sospetti di male sottile. A 15 detto venne dal Gesù il f. Domenico Fernandez per assistere agl'infermi portoghesi. A 16 detto venne da Castello Gandolfo il f. Girolamo Nunez, di professione infermiere, e ritornò al Gesù il f. Fernandez. Questa mattina, in esecuzione dell'ordine di nostro Padre dato a 15 dicembre 1759 si principiò la novena dell'Annunziazione della B. Vergine, con aggiungere (come fu stabilito nella consulta di casa) le litanie della Madonna a quelle de Santi, e col fare ognuno da sé mezz'ora di più di orazione, e essendosi esposta la reliquia della Madonna nel tempo delle Messe e delle Litanie.

70. A 24 marzo poco dopo le 24 ore[352] si dette il viatico al f. Gioachino Correa. A 25 detto verso le 23 ore si dette l'olio santo al suddetto Correa, il quale verso le 23 3/4 placidamente spirò. Verso un'ora e mezzo di notte dentro una barella chiusa presa in prestito da S. Spirito, fu portato al Collegio Romano a cui si era mandato il previo avviso, accompagnato da due fratelli; e la mattina seguente gli fu cantato l'offizio alle 15 1/2 intervenutovi molti suoi padri porto-[60]ghesi. A 27 venne da Tivoli Francesco Solano[353] scolastico, desiderato dal sudetto Correa, ma non fu in tempo.

A 31 di marzo Felice Marcellini, nostro garzone, partì dal nostro servizio con tutta la buona grazia e fu sodisfatto di tutto il suo avere. Si messe a fare l'oste, sposando una di simile arte. In suo luogo entrò al servizio Domenico Forti.

A 14 di aprile partì il f. Andrea Beltramino, e andò in Collegio Romano. In suo luogo venne per cuoco dal Collegio Romano Niccolò Tuffner. Essendo il padre Giacomo Atkinson stato consultore anni dieci, et essendo andato il padre Loupia alla

---

[342] Inácio Silva, n. 1713 Rio Maior; e. ?; m. 1769 Urbino.
[343] Ignacy Kodzko, n. 16 I 1724 Lituania; e. 8 IX 1739; m. 1786; penit. 1760-64.
[344] Francisco d'Andrade, n. 9 I 1729 Ruivães; e. 14 XI 1744; m. 15 V 1760 Roma.
[345] Cioè tubercolosi.
[346] Joaquim Correa, n. 20 IV 1738 Lisboa; e. 31 VII 1752; m. 25 III 1760 Roma.
[347] Manuel Magalhães. Con questo nome e cognome non si trova nelle fonti nessun gesuita. È morto il 10 XI 1760 a Roma, v. p. 299.
[348] Manuel Innocencio, n. 28 XII 1741 Arouche; e. 24 VII 1757; m. 13 VIII 1760 Sezze.
[349] Joaquim de Castro, n. 15 VII 1742 Aveiro; e. 5 X 1757; m. 15 VII 1761 Frascati.
[350] José Moura, n. 16 XI 1733 Lisboa; e. 15 XII 1749; dimesso 1 XI 1765.
[351] Joaquim Lobo, n. 26 III 1736 Cadaval; e. 1 IV 1751; m. 1 X 1768 Castelgandolfo. – António da Cunha, n. 18 IV 1735 Lamego; e. 29 XI 1750; m. 8 III 1807 Urbania.
[352] Al tramonto del sole.
[353] Francisco Solano, n. 30 IX 1727 Elvas; e. 21 VI 1749; m. 1 III 1795 Roma.

procura di Pollonia, furno fatti consultori in luogo loro i padri Luigi de Silva et Francesco Saverio Witnick, nel principio di marzo. A 21 aprile si principiò a ripulire e raggiustare i tetti della casa. Si finì il giorno 26. Si spese scudi 10.90 compresovi la compra di una carrettata e mezzo di tegole. Non si aggiustorno però i tetti verso casa Soderini, perché non ne avevano ancora bisogno.

A 26 aprile si cavò sangue al maestro Emanuele Innocenzo infermo da molto tempo con sospetto di male sottile. Lo stesso giorno verso le 24 si dette l'olio santo al padre Francesco de Andrade portoghese. A 30 aprile si cavò sangue per la seconda volta al maestro Emanuele Innocenzo portoghese. A 15 maggio morì il padre Francesco de Andrade portoghese sacerdote; delirò per molti giorni e mezz'ora prima della morte ricuperò la cognizione. Si man-[61]dò il cadavero al Collegio Romano, dove gli furno fatte le consuete esequie. In questi giorni si cavò sangue a maestri suddetti Emanuele Innocenzo e Gioachino de Castro. A 26 maggio venne dal Gesù il padre Felice Brandan[354] portoghese, infermo di male scorbutico; e partirono per la Ruffinella[355] i maestri Solano e de Cunha portoghesi. A 29 maggio si cavò sangue al maestro Moura portoghese per febbre e dolore di testa; et il medesimo il giorno seguente; e di nuovo a 31 dal piede.

71. Al primo giugno si cavò sangue al detto maestro Moura per avere febbre acuta. A 4 giugno si ricavò sangue al sudetto Moura. A 5 giugno si cavò la mattina sangue al detto Moura, e poi di nuovo verso le 23 ore. A 9 detto partì per Sezze il maestro Emanuele Innocenzo, nominato nel numero precedente, con un fratello portoghese venuto a questo fine da Tivoli. Agl'11 giugno morì il padre Giorgio Marcopoli penitenziere greco in 14 giorni di febbre acuta. Oltre a vari medicamenti si spese undici scudi per undici siringature e nove scudi alla speziaria del Collegio Romano per l'esequie, e non dieci, perché se gli dette un camice de nostri e di più baiocchi 60 per il trasporto del cadavere, in una barella chiusa presa in prestito da S. Spirito, e basta avvisare i becca-morti[356] di detto S. Spirito. A 17 detto fu fatto consultore il padre Bartolomeo Galpin in luogo del sudetto padre Marcopoli.

A 3 luglio alle ore 19 partirno per la Ruffinella i portoghesi scolastici Gioachino Lobo rimasto in salute, e Giuseppe Moura infermiccio, ma a 10 furno rimandati qua per [62] sospetto che la loro indisposizione fosse attaccaticcia, ma il sig. Saliceti nostro medico lo nega, attese le presenti vedute. A 23 poi detto ritornorno alla Ruffinella i maestri Moura e Lobo. E a 9 era tornato al Noviziato il rettorico Gioachino de Castro. A 26 detto intorno alle ore 9 giunse da Loreto, dove era penitenziere, il padre Giovanni Antonio d'Andria[357] per fare qui ancora penitenziere greco. La domenica seguente il padre rettore lo condusse dal sig. cardinale Galli in Penitenzieria e lunedì mattina 28 luglio andò al confessionale, istallato dal padre rettore. Questo stesso giorno 28 luglio il f. Emanuele Carvallo, venuto già da Portogallo cogli altri nostri esiliati, andò col f. Antonio Carvallo dimorante da molti anni al Gesù nella procura di Portogallo, a Civita Vecchia, per assistere ai nostri che vi erano mandati esiliati da domìni di Portogallo, et erano della provincia del Brasile[358].

---

[354] Felix Brandão, n. 26 XI 1702 Braga; e. 15 VIII 1719; m. 21 VIII 1763 Tivoli.

[355] La villa presso Frascati detta Rufinella era da qualche tempo la casa di vacanze per professori e studenti del Collegio Romano, ma era stata messa dal Generale a disposizione dei portoghesi espulsi.

[356] Oggi portatori.

[357] Giovanni Antonio d'Andria, n. 3 XII 1722 Chio; e. 13 IX 1737; m. dopo il 1773; penit. 1760-73.

[358] Di questi scrivono CORDARA, *Commentarij* 254 e J. CAEIRO, *Sobre os jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII)* (Baía 1936) 26-625.

A 5 di agosto il padre Giacomo Atkinson penitenziere inglese fu fatto padre spirituale di casa. Agli 8 agosto si cavò sangue al maestro Magaglies per essergli sopra venuti micranio, dolor di petto e febbre. A 13 detto vennero dal palazzo del Collegio Inglese sei padri della provincia del Brasile; e a 14 detto altri sei, parimenti sacerdoti. Il sig. curato di S. Giacomo Scoscia Cavalli ha la bontà di ricevergli tutti nella sua chiesa a dire la messa. A 22 di agosto vennero altri otto brasiliani, tra quali un fratello; tutti questi brasiliani dal Collegio [63] Inglese, cioè dal palazzo di detto Collegio.

A 23 agosto, che cadde in sabato, fu estinto il censo passivo col Collegio Inglese di Roma fatto già a 9 settembre 1709 in sorte di scudi 200 a scudi 2.70 e furono altresì pagati i frutti a tutto 9 ottobre 1760 compresovi il bimestre dalla disdetta fatta a 9 agosto 1760. La ricevuta sta nell'armadio dell'Archivio alla casella 51. A 30 settembre si mandò al sig. curato di Scoscia Cavalli, per l'incomodo che gli danno i padri brasiliani nel dire la messa nella sua chiesa, un regalo o sia compensazione, consistente in dodici fiaschi di vino, sei libbre di cera e quattro galline. A 19 settembre tornò alla sua provincia di Boemia il padre Giovanni Lotzki; era venuto a 6 luglio 1758. Fu ministro e fece questo offizio e quello di penitenziere con molta lode. Il padre Raimondo Naudin francese fu fatto ministro.

A 4 di ottobre il f. Carvaglio andò a Civita Vecchia per assistere a portoghesi esiliati dalla Madera e dalle altre isole di Portogallo. A 12 andorno al palazzo Inglese undici brasiliani, e a 13 andorno otto brasiliani al palazzo di Sora, rimasto il nono, cioè il padre Francesco de' Lago[359], per febbre sopraggiuntagli. A 19 marzo le 23 1/2 giunse il padre Giovanni Millota[360], nuovo penitenziere tedesco, dalla provincia di Boemia. A 20 si condusse al palazzo di Sora il padre Francesco de Lago, sufficientemente ristabilito. Si condusse altresì dal sig. cardinale Penitenziere il padre Millota, che ebbe la facoltà di confessare, dovendosi poi esaminare nella [64] prima Segnatura. Verso le 24 giunsero da Civita Vecchia, dove avevano fatto 14 giorni di contumacia, 17 nostri della provincia di Portogallo che stavano alla Madera e le altre isole, de quali 13 sacerdoti e 4 fratelli, e si collocorno al miglior modo possibile. Con essi ritornò il f. Emanuele Carvaglio.

A 10 novembre alle ore sette e un quarto morì il maestro Emanuele Magagliaes della provincia di Portogallo, dopo ricevuti tutti i sacramenti con tutta divozione. Era venuto in questa casa a 23 febbraio. Fu sempre ora infermo, ora infermiccio, ch'era tisico. Se gli dette quattro volte il viatico, patì molto, ma sempre con rassegnazione.

Agl'undici fu esaminato in Segnatura il padre Millota prima di un penitenziere di S. Giovanni Laterano; il sig. Cardinale fece molte lodi del suo esame. A 13 l'Assistenza di Pollonia fece il pranzo di S. Stanislao alla Casa Professa; vi furno invitati il padre rettore e penitenziere pollacco, ciascuno con un compagno a sua scelta. A 21 la sera terminorno gli esercizi di ventuno portoghesi che stavano in questa casa. Fecero la disciplina in refettorio. La meditazione la dette il padre Campos[361], che è uno di essi. A 24 novembre principiorno le missioni notturne in S. Spirito; et i nostri missionari venivano a mutarsi e scaldarsi nella Penitenzieria; et erano poi ricondotti a casa da una carrozza di monsignore patriarca Calini[362] commendatore di S. Spirito.

A 2 dicembre alcuni portoghesi fecero per loro divozione la disciplina in refettorio. A tre andorno al pran-[65]zo dal Gesù il padre rettore e il padre Luigi de Silva pe-

---

[359] Francisco do Lago, n. 1699 Bahia; e. 20 I 1713; m. 11 XI 1760 Roma.
[360] Jan Millota, n. 4 VIII 1719; e. 20 X 1736; m. dopo il 1773; penit. 1760-64.
[361] Carlos de Campos, n. 8 XI 1702 Porto; e. 24 VII 1719; m. 15 III 1780.
[362] Ludovico Calini, † 1782. *Hier. Cath.* VI 24.

nitenziere portoghese, gli altri non furono invitati. A sei dicembre venne la febbre al padre Stefano Ribeiro[363]; la malattia fu pericolosa; se gli cavò sangue sette volte; se gli dette il SS.mo Viatico; ma, grazie a Dio, guarì. A 27, avendo il padre Atkinson penitenziere inglese rinunziato la prefettura delle cose spirituali, fu fatto padre spirituale il padre Giovanni Stefano Guglielmi penitenziere italiano. Verso la fine di questo mese migliorò il padre Stefano Ribeiro della sua grave malattia, per cui ebbe il Viatico, e susseguentemente guarì affatto.

1761

A quattro gennaio morì il padre Emanuele Avelar[364], tisico. Aveva avuto il Viatico a 31 dello scorso mese; ma per essere morto a un tratto, non se gli poté dare l'olio santo. A sei rinovorno [i voti] qui anche alcuni portoghesi che qui dimoravano. A 7 s'ammalò il f. Carvallo. La malattia fu grave e lunga, essendosegli cavato undici volte sangue, attaccati senapismi e vessicanti; colla grazia del Signore si riebbe.

A 2 febbraio quattro portoghesi fecero la professione nella chiesa del Collegio Inglese, cioè i padri Antonio do Valle[365], Giuseppe Paiva[366], Giuseppe Barbosa[367], Stefano Ribeiro. A 4 partirno di qui otto portoghesi per andare a stare nella Ruffinella. A 5 giunsero verso le 24 ore da Civita Vecchia dodici nostri dal Maragnone[368]; si posero nelle stanze lasciate da quelli andati alla Ruffinella e da alcuni altri andati parte al Gesù parte a Castel Gan-[66]dolfo. Verso un'ora di notte morì il f. Emanuele Moralles, avuti prima tutti i sacramenti. A 10 morì il padre Giuseppe Antonio da Costa, avuti prima tutti i sacramenti. A 12 morì padre Francesco Maciado, avuti prima tutti i sacramenti.

A 19 marzo, per essere il giovedì santo e S. Giuseppe e perciò coll'obbligo della messa, si ottenne dal sig. card. Erba Odescalchi[369] Vicario, la facoltà di dire in cappella nostra un'altra messa, oltre della consueta, essendosene detta prima una parola al sig. card. Penitenziere. Alla prima messa celebrata dopo un quarto dell'orazione dal padre rettore, si comunicorno i padri penitenzieri et i fratelli di questa casa; la seconda al fine dell'orazione, vi si comunicorono i padri e fratelli portoghesi. A 18 aprile il padre Naudin penitenziere francese, ministro, ritornò in refettorio dopo di essersi ristabilito da una grave malattia, in [cui] gli furno cavate otto volte sangue. 28 maggio. Il dopopranzo il padre Naudin andò a Frascati per ristabilirsi dalla sofferta malattia; ebbe la licenza dal padre Generale e dal sig. card. Galli Penitenziere.

8 giugno. I padri Bernardo d'Aguiar[370] della provincia del Maragnone e Sebastiano Tavares[371] di quella di Portogallo andorno di stanza al Gesù. Il dopopranzo i padri Atkinson e Millota andorno a Monte Porzio invitativi dal padre Assistente di Germania[372]; trovorno altri penitenzieri che supplirno per loro. 9 detto: andorno al

---

[363] Estevão Ribeiro, n. 3 VIII 1721 Villa Franca de Xira; e. 18 XI 1752; m. 6 IX 1770 Urbania.
[364] Manuel de Avellar, n. 11 I 1730 Aveiro; e. 30 VI 1744; m. 4 I 1761 Roma.
[365] Antonio do Valle, n. 9 II 1726 Scatabin; e. 29 XI 1740; m. 28 IV 1766 Castelgandolfo.
[366] José de Paiva, n. 21 III 1727 Lamego; e. 6 VII 1742; m. 11 VI 1789 Roma.
[367] José Barbosa, n. 30 VII 1726 Arcos; e. 21 IX 1743; m. ? Tornato in Portogallo.
[368] Viceprovincia di Maranhão, v. CAEIRO 625. I due padri morti menzionati di seguito, sono stati: José António (da Costa), n. 19 XI 1729 Minas de Oro; e. 6 VII 1745; m. 10 II 1761 Roma e Francisco Machado, n. III 1710 Lisboa; e. 16 VIII 1725; m. 12 II 1761 Roma.
[369] Antonio Maria Erba-Odescalchi, † 1762. *Hier. Cath.* VI 21.
[370] Bernardo de Aguiar, n. 21 IX 1709 Portunhos; e. 15 III 1728; m. ?
[371] Sebastião Tavares, n. 28 I 1724 Salreo; e. 28 VI 1739; m. 26 VI 1803 Cesena.
[372] Balthasar Lindner, n. 9 I 1702 Paczków; e. 5 I 1718 Brno; m. 3 V 1768 Roma.

palazzo di Sora i padri Leonardo Diaz[373], Gaetano Saverio[374], Bernardo Rodriguez[375], Emanuele da Oliveira[376], Giuseppe Tavares[377], Emanuel Monteiro[378], Giuseppe Fernandez[379], tutti della provincia del Maragnone. [67] 10 detto. Il dopo pranzo venne dal Gesù il padre Diego Giuseppe Medella[380] per essere istruttore et andò al Gesù di stanza il padre Felice Brandão.

13 detto sabato. Questa sera principiorno gli esercizi del mese per i portoghesi che vennero qua a fare il terz'anno all'uso della provincia. Istruttore fu il padre Diego Giuseppe Medella, col solo incarico di dare le meditazioni, e dirigere a suo tempo le conferenze. Tutte le altre cose dipenderno immediatamente dal rettore. Si fecero due tavole: alla prima, a cui precedé l'esame per tutta la casa, andorno i soli padri terziari. Ma la mattina precedente alla rinovazione si sonò l'esame all'ora consueta e tutti andorno a pranzo cogli altri e si lessero i cappelli[381]. La mattina delle domeniche parimenti tutti a pranzo insieme all'ora consueta della casa. La sera tutti a cena insieme. Così si fece durante il mese degli esercizi; dopo poi si fece mattina e sera una tavola sola.

Padri terziari, a quali si fecero fare i soliti uffizi, conferenze e sperimenti secondo l'uso della provincia, furono i padri Felice Velloso[382], che fu campanello[383], Giovanni Alvares[384], Faustino Soares[385], Giovanni Mendez[386], Antonio Garzia[387], della provincia di Portogallo; Francesco Cordovil[388], Giuseppe Antonio[389], della provincia del Brasile; Gioachino Soares[390] della provincia del Maragnone. Nel mese degli esercizi la mattina alla tavola de padri terziari si lesse da uno di loro il solo martirologio, né servirno a tavola, acció niuno dovesse trovarsi alla tavola de penitenzieri, nella quale la mattina delle feste e della vacanza ebdomadaria si dispensa il silenzio; anzi si fece lo stesso dopo sempre. [68] 19 detto. In questa sera tornò da Castel Gandolfo il f. Emanuele Carvaglio, dove era andato a 20 aprile per ristabilirsi da una grave e lunga malattia.

11 luglio. La sera i padri terziari, finiti gli esercizi del mese, fecero la solita disciplina in refettorio.

13 detto lunedì. I suddetti padri terziari principiorono l'esperimento dello spedale.

23 detto. Essendo terminata la proroga de censi si fece il memoriale alla Congregazione del Concilio; questa rimesse l'affare al sig. Cardinale Penitenziere, il quale in questo giorno rimandò il memoriale colla proroga *ad triennium*. Sta nell'Archivio alla casella 35.

---

[373] Leonardo José Dias, n. 24 IX 1724 Miranda; e. 24 VIII 1739; m. ?
[374] Saverio Caetano, n. 12 IX 1708 Vila Viçosa; e. 26 II 1724; m. ?
[375] Bernardo Rodrigues, n. 17 V 1708 Lisboa; e. 20 III 1726; m. ?
[376] Manuel de Oliveira, n. 9 IX 1737 Louredo; e. 8 VIII 1753; m.?
[377] José Tavares, n. 22 VIII 1707 Lagiosa; e. 3 VI 1723; m. ? Tornato in Portogallo.
[378] Manuel Monteiro, n. 6 XII 1716 Santa Marina; e. 21 VII 1737; m. ?
[379] José Fernandes, n. 3 IX 1720 S. Marcos; e. 5 VIII 1737; m. 5 X 1768 Roma.
[380] Diego José Medella, n. 14 III 1706 Aveiro; e. 4 IV 1720; m. 20 III 1781 Tivoli.
[381] Nella lingua domestica dei gesuiti, accuse di mancanze lette nel refettorio.
[382] Felix Velloso, n. 20 XI 1727 Villarinho; e. 28 X 1742; m. ? Tornato in Portogallo.
[383] Cioè incaricato di dare col campanello il segnale delle azioni comuni.
[384] João Alvares, n. 24 X 1726 Meãs; e. 28 VIII 1742; m. ? Tornato in Portogallo.
[385] Faustino Soares, n. 18 I 1728 Guarda; e. 10 VII 1748; m. ?
[386] João Mendes, n. 17 XII 1734 Coimbra; e. 9 III 1749; m. ?
[387] António Garcia, n. 30 I 1726 Alter do Chão; e. 4 III 1743; m. 30 XI 1799 Urbania.
[388] Francisco Cordovil, n. 4 IX 1727 Parati; e. 2 VII 1744; m. 21 X 1767 Roma.
[389] José António Mattos, n. 12 XI 1729 Villa Rica; e. 6 VII 1745; m. ?
[390] Joaquim Soares, n. 3 VIII 1728 Lisboa; e. 1 IX 1744; m. ?

6 agosto. Questa sera principiorono gli esercizi, previi alla professione, i padri Felice Velloso, Giovanni Alvares, Antonio Garzia della provincia di Portogallo, e Francesco Cordovil della provincia del Brasile. Dette loro le meditazioni il padre Diego Medella, che l'aveva date per il mese degli esercizi. La mattina andorno mezz'ora prima a tavola, né servirno in tavola, per non trovarvisi quando si dispensa il silenzio. Fecero tutte le cose solite, eccetto il chiedere la limosina, da cui furno dispensati. Andorno a fare la professione nella chiesa del Collegio Inglese in mano di quel padre rettore Nataele Elio[391], tornando però alla Penitenzieria a pranzare.

16 agosto. Ritornò al palazzo di Sora il padre [69] Francesco Cordovil.

17 agosto. Venne dal Gesù il f. Gaspare Francesco portoghese, in luogo del f. Emanuele Carvaglio, che lo stesso giorno partì per Frascati a rimettersi delle sue indisposizioni. Ritornorno pure alla Ruffinella i padri Felice Velloso, Giovanni Alvares e Antonio Garzia. Rimasero a compire il terz'anno: i padri Giovanni Mendes, Gioachino Soares, Faustino Soares e Giuseppe Antonio de Mattos; a quali si aggiunsero, venuti dalla Ruffinella, i padri Giuseppe Texeira Graziani[392], Francesco de Sousa[393], Emanuele Fragoso[394], e, venuto dal palazzo di Sora, il padre Gregorio Gomes[395]. Di questa muta fu campanello il padre Giovanni Mendes. Andorno tutti allo spedale, fecero le conferenze e gli uffizi umili, come nella muta passata.

A 5 settembre cadde da un albero non molto alto il f. Pier Giovanni Campolmi, battendo le reni. Si temè forse di contusioni interne per i gravi dolori, ma grazie a Dio in dieci o dodici giorni guarì e poté andare a Turrita a farvi la solita vindemmia. A 25 settembre il dopopranzo partirno quattro padri terziari, cioè i padri Gioachino Soares e Faustino Soares per il palazzo di Sora et i padri Giovanni Mendes e Giuseppe Antonio de Matos per il palazzo inglese.

A 26 settembre. Su l'ora del pranzo giunsero dalla Ruffinella i padri Filippo d'Aguiar[396] e Giovanni Peixotto[397] della provincia di Portogallo, Sebastiano Correa[398] della provincia della Cina, Giuseppe Peixotto[399] della provincia del Giappone. Questi coi padri Gregorio Gomes della provincia del Maragnone e, della provincia di Portogallo, Giuseppe Texeira Graziosi, [70] Francesco de Souza et Emanuele Fragoso, che da 17 agosto stavano qui, principiorno questa sera gli esercizi del mese, dandoglegli il suddetto padre Medella; campanello fu il padre Gregorio Gomes.

13 ottobre. Verso le 23 1/2 giunse dal collegio Tolomei, dove era stato sartore, il f. Michele Nudescher a fare pure qui il sartore.

19 ottobre. Il dopopranzo andò alla Casa Professa per biancarolo il f. Alessandro Milleri stato qui sartore tre anni e alcuni giorni, con piena sodisfazione.

24 ottobre. Finirno questa sera gli esercizi del mese i padri Giuseppe Teixeira, Francesco de Souza, Emanuele Fragoso della provincia di Portogallo; Gregorio Gomes della provincia del Maragnone; Filippo d'Aguiar, Giovanni Peixotto della provincia di Portogallo; Sebastiano Correa della provincia della Cina, e Giuseppe Peixotto della provincia del Giappone, dandoglene il padre Diego Medella della provincia

---

391 Nathaniel Elliot, n. 1 v 1705 Gateacre Park; e. 7 IX 1723; m. 10 x 1780.
392 José Teixeira, n. 6 I 1729 Coimbra; e. 31 x 1743; m. 18 x 1799 Pesaro.
393 Francisco de Sousa, n. 8 IX 1727 Serpa; e. 22 v 1745; m. 15 IV 1768 Roma.
394 Manuel Fragoso, n. 6 II 1730 S. Pedro; e. 15 VII 1746; m. 7 IX 1762 Roma.
395 Gregorio Gomes, n. 10 v 1725 Samil; e. 7 IX 1745; m. ?
396 Filippo d'Aguiar, n. 8 IX 1734 Lisboa; e. 13 VI 1747; m. ?
397 João Peixoto, n. 12 v 1731 Lisboa; e. 12 XII 1745; m. ?
398 Sebastião Correia, n. 20 I 1734 Semide; e. 9 III 1749; m. 1782.
399 José Peixoto, n. 11 II 1735 Lisboa; e. 1 VI 1751; m. ?

di Portogallo. Dopo andorno allo spedale e fecero le altre cose proprie de padri terziari. 30 ottobre venerdì. Il padre Gregorio Gomes andò al collegio del palazzo inglese per ripetitore di filosofia; e in suo luogo fu fatto campanello il padre Giuseppe Texeira.

Novembre 1761

7 sabato. Venne dal palazzo di Sora, a fare il terz'anno, il padre Giacinto Tavares della provincia del Maragnone. [71] 19 giovedì. Il Papa mandò a regalare per un parafreniero ventidue vite del B. Gregorio Barbadico[400], legate in carta pecora, da distribuirsi a tredici padri penitenzieri, e nove padri portoghesi, de quali otto facevano il terz'anno et uno era istruttore. Al parafreniero si dettero sei paoli di mancia.

20 novembre domenica. Furno invitati al pranzo di Santo Stanislao, che si fece nella Casa Professa dall'Assistenza di Pollonia, i soli padri rettore e penitenziere pollacco[401].

Dicembre 1761

3 giovedì. S. Saverio. Furno invitati al pranzo del Gesù i padri rettore e penitenziere portoghese[402] col poter condurre ciascuno il compagno; quello preso il padre unghero[403]; questo lo spagnolo[404].

23 mercoledì. Dopo pranzo partì per Castel Gandolfo il terziario padre Francesco de Souza e da ivi su l'ora di pranzo giunse il padre Giovanni da Cugna[405] per fare il terz'anno.

28 lunedì. Venne una lettera circolare di nostro Padre circa le presenti tribolazioni della Compagnia. In essa si ordinano per tutto il 1762 una visita quotidiana al SS.mo, il premettere le litanie della Madonna a quelle dei Santi, e nelle feste di precetto della B.V. Maria premettere un triduo, consistente in mezz'ora di orazione avanti la reliquia o imagine della Madonna.

Gennaio 1762

6 mercoledì. La rinovazione[406] di tutti, anche porto-[72]ghesi, nella messa del padre rettore.

14 detto. Coll'approvazione del padre Generale si lesse in refettorio il seguente avviso: Monentur omnes nostri spectantes ad Assistentiam Lusitaniae et commorantes in hac domo quod R.P.N. Generalis revocat ipsis omnes facultates quas ipsi usque adhuc habuerunt, vel putaverunt se habere, in materia paupertatis: adeoque deinceps facultates circa paupertatem debebunt omnino peti vel a Superiore locali, vel a patre Viceprovinciali, vel ab ipso R.P.N. Generali.

---

[400] Gregorio Barbarigo nacque a Venezia 1625, prete 1655, vescovo di Bergamo 1657, poi di Padova, cardinale 1660, morto a Padova 1697, beatificato 1761. L'autore parla di A. RICCHINI, *De vita ac rebus gestis beati G. B.* (Roma 1761). *Enc. Catt.* II 817-18. È stato canonizzato nel 1960 da Giovanni XXIII. *Bibliotheca Sanctorum* VII 387-403.

[401] Il p. Ferdinando Bagnesi, v. pp. 263-64 e il p. Ignacy Kodzko, lituano, v. nota 343.

[402] Luís da Silva, v. nota 316.

[403] P. Márton Puchberger, v. nota 334.

[404] P. Francisco Domonte, v. nota 314.

[405] Francisco da Cunha, n. 4 x 1731 Ovoa; e. 7 VIII 1746; m. 16 IX 1761 Bologna.

[406] Parla della rinnovazione dei voti di quelli che non erano ancora «incorporati», la quale si fa due volte l'anno, una, come si legge nel testo, il 6 gennaio.

20 detto. Dopo pranzo il padre Giuseppe Texeira della provincia di Portogallo andò al Gesù a fare gli esercizi, per prepararsi alla professione da farsi per la Purificazione. In suo luogo fu fatto campanello il padre Giacinto Tavares[407] della provincia del Maragnone.

26 detto. Venne dalla Ruffinella per fare il terz'anno il padre Bernardo Noguera[408] della provincia di Portogallo.

Pp. 73-74 bianco. [Gennaio 1762- novembre 1766, rettore Francesco Maggi[409]].
[*Altra scrittura:*]

1766 e seg.ti

Nel 1766 a 6 di novembre il padre Ignazio Maria Petrelli[410], venuto dal rettorato della Penitenzieria di Loreto, prese possesso di questo rettorato. La sera di 13 detto venne a questa Penitenzieria il padre Teofilo Janowka[411] della provincia di Boemia. Dopo essere stato alcuni giorni al Gesù e fatto già il suo esame nell'ultima Segnatura, egli è succeduto al padre Ermanno Cardell[412] che a 5 detto partì per Praga sua patria.

A 16 dicembre arrivò a questa Penitenzieria dalla Penitenzieria di Loreto il padre Piero de Badts[413] penitenziere fiammingo, e dopo essere stato condotto dal padre rettore all'Eminentissimo Galli M.P. il dì 21 detto prese possesso del suo confessionario; egli è succeduto al padre Piero Goesens[414], che per malattia si trattiene tuttora in questa casa.

1767

Nel 1767 a 28 febbraio partì per Fiandra imbarcatosi in Civitavecchia il padre Pietro Goesens. La sera dell'11 di marzo arrivò a questa Penitenzieria da quella di Loreto il padre Bartolomeo Aranda[415] della provincia Betica nuovo penitenziere spagnolo, e il dì 15 detto, dopo essere stato presentato al sig. card. Maggiore Penitenziere, prese possesso del suo confessionario. A dì 28 detto partì per Spagna il padre Medina[416] stato qui 3 anni penitenziere spagnolo; ma in Torino, avuto la nuova della espulsione de nostri dalla Spagna[417], ha dovuto arrestare il suo camino.

A 24 detto morì il sig. card. Galli M.P. A 27 detto li furono fatte l'esequie in S. Pietro in Vincoli, di cui era titolare, e dove da vari padri penitenzieri [si andò] a celebrarvi la messa, essendone preceduto l'invito da quel p. Abbate. La di lui perdita riuscì assai sensibile a noi pp. penitenzieri per l'affezione e buona maniera con cui li avea sempre accolti e trattati. [76]

---

[407] Jacintho Tavares, n. 5 III 1726 Trafaria; e. 7 IX 1745; m. 28 IV 1765 Roma.
[408] Bernardo Noguera, n. 9 IX 1730 S. Marinha; e. 6 IV 1745; m. 18 X 1780 Genova.
[409] Francesco Maggi, v. nota 308.
[410] Ignazio Maria Petrelli, n. 10 XII 1711 Ascoli; e. 7 XII 1730; m. dopo il 1773; penit. 1766-69.
[411] Teofil Janowka, n. 20 XII 1728 Kutna-Hora; e. 4 X 1744; m. 1 XI 1783 Kolin; penit. 1766-70.
[412] Heřman Cardell, n. 27 VII 1722 Praha; e. 20 X 1738; m. dopo il 1773; penit. 1764-66.
[413] Pieter de Badts, 8 III 1723 Winoxbergen; e. 28 IX 1741; m. 29 VIII 1793 Bruxelles; penit. 1766-72.
[414] Pieter Goesens, n. 10 XII 1715 Maastricht; e. 4 X 1734; m. 31 I 1768 Roermond; penit. 1763-66.
[415] Bartolomeo Aranda, n. 20 XII 1726 Mancia Real; e. 21 VIII 1743; m. dopo il 1773; penit. 1767-73.
[416] Gil Medina, n. 20 VIII 1720 Uhel; e. 9 XII 1737; m. dopo il 1773; penit. 1764-67.
[417] Il decreto di Carlo III fu firmato il 27 febbraio.

Nel dì primo di aprile fu fatto nuovo Maggiore Penitenziere il sig. card. Giovanni Carlo Boschi[418]. A 7 di detto mese venne a S. Pietro a prendervi il solito possesso della sua carica. Nella quale occasione il detto sig. Cardinale stimò bene di stabilire le seguenti cose.

1º Stimò proprio di mandare il cappellano del tribunale per avvisare il padre rettore del giorno e l'ora in cui sarebbe venuto a prendere possesso.

2º Che i pp. penitenzieri si trovassero all'ora indicata in S. Pietro con cotta e stola per riceverlo nel portico di S. Pietro, ed indi o con qualche ordine di fila o in truppa accompagnarlo alla visita del SS.mo ed indi al trono, alla di cui destra accanto al banco del Tribunale il sig. Cardinale avea ordinato che si mettessero de' banchi, dove potessero sedere i pp. penitenzieri.

3º Che il p. rettore, conforme già sempre si era praticato, presentasse la bachetta (che vi è propria per quest'uso) a monsignore Reggente, il qual poi la presenta al sig. Cardinale.

4º Che prima andassero a prendere il tocco della bachetta quelli del Tribunale della Penitenzieria, indi i pp. penitenzieri, ma senza stola, e poi quelli della corte di sua Eminenza ed indi il popolo.

5º Che i pp. penitenzieri, terminata la funzione, riaccompagnassero sua Eminenza alla porta della Chiesa, pure con cotta e stola.

A dì 16 luglio del sudetto anno seguì in S. Pietro la solenne canonizazione (a cui secondo il solito assisterono i pp. penitenzieri) de' ss. Giuseppe Calasanzio fondatore de' PP. Scolopi, Girolamo Emiliano fondatore de' PP. Somaschi, Giovanni Canzio canonico polacco, Giuseppe da Copertino religioso conventuale, Serafino di Ascoli laico cappuccino, e Giovanna Chantal fondatrice delle Monache salesiane. [77]

Nel novembre del 1767 il padre Filippo D' Elci[419], provinciale, venne alla visita di questa casa, dopo 30 anni e più che (non si sa il perché) era stata tralasciata di farsi. Andò il padre rettore a prenderlo in carozza, e dopo esservi stato tre o quattro giorni lo ricondusse pure in carozza al Collegio Romano. In tempo della sudetta visita furono mutati due consultori che erano stati molto tempo, ed erano il padre Galpin francese e il padre D'Andria greco, e furono fatti nuovi consultori i pp. Teofilo Janowka ed Emanuele Mendez[420].

1768

Di maggio del 1768 seguì in S. Pietro la solenne beatificazione del servo di Dio fra Bernardo da Corleone; fu distribuita, secondo il solito, a tutti i pp. penitenzieri l'imagine e la Vita del Beato[421].

1769

A dì 2 di febbraio 1769 in giorno di giovedì grasso sulle ore 5 in circa della sera seguì improvvisamente in Monte Cavallo la morte del Papa Clemente XIII. Tra le 6 e le 7 furono qui tre carozze di Palazzo per prendere i pp. penitenzieri. Arrivati questi sulle ore 8 in circa a Monte Cavallo, entrarono subito nella stanza dove stava il Papa morto, e cominciarono alternativamente e interpolatamente seguitarono a dire l'offi-

---

[418] Giovanni Carlo Boschi, † 1788. *Hier. Cath.* VI 23.

[419] Filippo D'Elci [De Ilcio], n. 31 VIII 1706 Siena; e. 30 IV 1725; m. dopo il 1773.

[420] Manuel Mendes, n. 26 VI 1716 Lisboa; e. 1 II 1731; m. 19 VII 1782 Roma; penit. 1763-73.

[421] G. DA MODIGLIANA, *Vita del ven. Bernardo da Corleone* (Roma 1768). *Bibl. sanct.* III 42-3.

zio de' morti sì il giorno che la notte fino al sabato sera, ed i pp. penitenzieri andavano alternativamente a prendere un po' di riposo, chi nelle anticamere e chi al Noviziato. [78] Per il pranzo e per la cena furono trattati in Palazzo da monsignore Maggiordomo con molta attenzione e proprietà.

La sera dunque del sabato fu trasportato il Papa dal Quirinale al Vaticano ed i pp. penitenzieri lo accompagnarono colle torcie (quali restano alla Penitenzieria) attorniando sempre il cadavere e recitando il Miserere etc. Arrivato che fu il cadavere alla cappella Sistina restò nuovamente consegnato alli soli pp. penitenzieri, che lo rivestirono e custodirono tutta la notte e la mattina seguente finchè vennero i signori cardinali e il Capitolo di S. Pietro, da cui fu trasportato in chiesa, ed esposto publicamente per tre giorni nella cappella del SS.^{mo}; dopo di che, essendoli state fatte per 9 giorni le solite solenni esequie in S. Pietro, la mattina di mercoledì 15 febbraio in numero di 17 i signori Cardinali entrarono processionalmente in Conclave.

In tempo di Conclave per mezzo del sig. cardinale Boschi M.P. si ottenne da capi di ordine del Conclave il solito mandato al Monte di Pietà per potere avere il danaro solito di esigersi ogni trimestre per gli alimenti di questa casa.

Sul principio di marzo venne a Roma il granduca di Toscana Pietro Leopoldo di Austria, e ai 13 di detto mese vi arrivò il di lui fratello imperatore Giuseppe II, di cui è indicibile il plauso con cui venne accolto ed acclamato dalla nobiltà e popolo romano. Entrò l'Imperatore col di lui fratello Gran Duca in conclave, cosa di cui non vi era stato mai esempio. Avrebbe voluto togliersi la spada di fianco, ma da signori con molta gentilezza e spirito li fu detto che egli non dovea togliersi dal fianco quella spada, che tenea per difesa della S. Sede. [79]

Durò il Conclave fino alli 19 di maggio, in cui, giorno di venerdì fra l'ottava di Pentecoste, venne a pieni voti eletto Papa il cardinale fra Lorenzo Ganganelli minore conventuale, ponendosi il nome di Clemente XIV.

A dì 4 [giugno], dopo essersi fatta ne giorni antecedenti in S. Pietro la di lui consecrazione in vescovo, seguì la di lui solenne Incoronazione, a cui assisterono, secondo il solito, i pp. penitenzieri.

Dopo alcuni giorni fu dal padre rettore fatto presentare a s. Santità da monsignore Tesoriere il memoriale per la limosina di scudi 80 solita farsi a questa casa da Papi nella loro esaltazione ed, avendola benignamente accordata, se n'ebbe il pagamento dalla Reverenda Camera Apostolica; siccome per quella cera che spetterebbe alla Penitenzieria per le esequie del Papa morto ne venne fatto il pagamento in danaro, conforme è stato già stabilito da qualche tempo.

In tempo di Conclave manca il solito provento di ogni mese delle grazie minori, che poi, riaprendosi il Tribunale, suole riceversi in qualche maggiore abondanza, ma non compensa mai quel che si è perduto, specialmente se il Conclave vada un po' in lungo.

A dì 10 febbraio [settembre] seguì in S. Pietro la solenne beatificazione del servo di Dio padre Francesco Caracciolo fondatore de' Chierici minori, nella quale occasione, secondo il solito, venne distribuita a pp. penitenzieri la Vita del Beato[422]. [80]

Nelle due ultime settimane di detto settembre fu fatto in Roma il Giubileo solito intimarsi da Pontefici dopo la loro esaltazione al trono.

A dì 26 novembre del sudetto anno seguì la solenne funzione del possesso del novello pontefice Clemente XIV movendosi da Monte Cavallo e andando per il Gesù,

---

[422] A. CENCELLI, *Compendio storico della vita e dei miracoli del beato F.C.* (Roma 1769). Ibid. V 1197-1201.

Campidoglio, Campo Vaccino a S. Giovanni Laterano. I grandi e continui evviva ed applauso con cui fu sempre accompagnato venne alquanto funestato dalla caduta di cavallo di sua Santità, grazie a Dio senza lesione alcuna, nello scendere dal Campidoglio verso Campo Vaccino; ma la stessa universale commozione del popolo e di tutta Roma riuscì di una maggior dimostrazione di affetto e di stima verso il nuovo Pontefice.

[81] Decembre 1769

A dì 6 di decembre 1769 il p. Silvestro Levie[423], venuto da Frascati, prese possesso di questo rettorato; doppo aver fatto l'esame nella segnatura della s. Penitenzieria il dì 5 detto. Al pranzo del possesso, che si fece in gennaro 1770, fu destinato dal padre Generale il padre Provinciale[424], il quale venne con altri invitati. Non essendo venuto il padre Generale per il pranzo del possesso, si degnò di venire per il giorno della Cattedra con il padre Segretario[425].

Gennaio 1770. I soggetti seguitarono i medesimi senza accadere mutazione alcuna, a riserva del fr. Carlo Picarelli cuoco, che fu chiamato al Gesù nell'istesso impiego verso la metà d'aprile. Qua venne da Frascati il fr. Gaetano Dogni, ma dopo alcuni mesi fu mandato a Fermo e qui fu fatto venire da Firenze il fr. Luigi Perago per fare il cuoco a dì 1 maggio 1770. Le cappelle papali secondo il solito, senza la minima mutazione.

A dì 9 agosto 1770 partirono tre padri penitenzieri, cioè il padre Giovanni Battista Piestyanski[426] ungaro, il padre Teofilo Javonka tedesco, il padre Gabriele Snitko[427] pollacco. Niuno de' successori era ancora arrivato, ma sua Eminenza il card. Penitenziere fece grazia che potessero partire prima, tanto più che i successori erano vicini ad arrivare. Invece però del padre polacco venne il padre revisore di Pollonia dal Collegio Romano[428] perchè si credeva che questi avrebbe tardato più a venire. La grazia fu grande, la quale non dovrebbe concedersi sì facilmente per gli accidenti che possono occorrere.

A dì 24 settembre 1770 arrivarono i due padri penitenzieri tedesco e ungaro. Il primo, padre Giuseppe Jurain[429], venuto da Loreto. Il 2° padre Daniele Herseingh[430], venuto [82] da Tirnavia[431] in Ungheria. La stessa sera dell'arrivo furono dal padre rettore presentati al sig. card. Boschi M.P., il quale si degnò di approvare pro interim ad udire le confessioni in S. Pietro il padre unghero, riserbando l'esame alla prima segnatura di novembre, essendo già terminate le signature per la villeggiatura. Il padre tedesco non ha bisogno d'esame, per essere già stato esaminato in Loreto. Subito però presero l'impiego e andarono in udir le confessioni in S. Pietro.

A dì 6 novembre giorno della prima segnatura, il nuovo padre unghero andò all'esame, fatto con molta sodisfazione.

---

[423] Silvestro Levie, n. 1 I 1723 Ajaccio; e. 17 XI 1744; m. dopo il 1773; penit. 1769-73.

[424] Paolo Antonio Raffagni, n. 25 I 1707 Milano; e. 28 V 1724; m. dopo il 1773.

[425] Gabriele Comolli, n. 24 X 1703; e. 12 XI 1719; m. 14 I 1774 in Castel S. Angelo.

[426] János Piestyánszki, n. 6 III 1722 Nové Mesto nad Váhom; e. 21 X 1741; m. 1775 Bratislava; penit. 1762-70.

[427] Gabriel Śnitko, n. 5 IV 1724; e. 14 VIII 1744; m. dopo il 1773; penit. 1764-70.

[428] Jan Hulewicz, n. 24 VI 1722 Volhynia; e. 29 IX 1738; m. dopo il 1773; penit. 1770-71.

[429] Josef Jurain, n. 15 III 1726 Brno; e. 14 X 1743; m. dopo il 1773; penit. 1770-73.

[430] Dániel Hersching, n. 14 IX 1732 Pécs; e. 17 X 1748 Trnava; m. 6 VI 1802 Nitra; penit. 1770-73.

[431] Tirnavia = Nagyszombat, oggi Trnava in Cecoslovacchia.

A dì 13 detto fu rimandato il fr. Lobato portoghese al palazzo di Trastevere, da dove era stato chiamato per assistere alla malattia del padre Naudin.

A dì 18 gennaio 1771 venne dal Collegio Romano il fr. Francesco Lerbil per fare la dispensa e il refettorio; il fr. Campolmi prese l'uffizio del portinaro e il fr. Ramos, essendo reso quasi inabile, passò all'infermeria del Collegio Romano, quivi mantenuto a spese della Provincia.

A dì 16 aprile 1771, doppo aver fatto l'esame nella signatura della Penitenzieria, venne in questo Collegio il padre Michele Caneski[432] penitenziere polacco e il giorno medesimo ritornò in Collegio Romano il padre Giovanni Hulewicz revisore di Polonia, doppo aver supplito quasi per otto mesi le veci del penitenziere polacco con sodisfazione comune.

A dì 18 giugno 1771 fu estinto il censo di z. [zecchini] 200 in sorte colla Procura generale e pagati 10 per i residui frutti come da ricevuta, cas. 31 Archivio, per gli atti del Rulli notaro [83]. A dì 19 agosto 1771 venne dal Noviziato di S. Andrea il fr. Giordani per l'uffizio di portinaro, essendo stato il fr. Lerdil al Collegio Ibernese mandato da Superiori.

A dì 16 maggio 1771 fu così a poca unita la vignola all'affittuario della vigna grande Franco Bonfiglioli, il quale comprò tutto il sopraterra della detta vignola e restò debitore al Collegio di z. [zecchini] 30, da pagarsi in tre anni, cioè z. 10 all'anno, come da Pagherò, che si conserva in Archivio; questi z. 30 si dovevano al Collegio dall'antico affittuario della vignola Francesco Gualdani, i quali nella sudetta compra del sopraterra Franco Bonfiglioli si obbligò di pagare al Collegio nel modo sudetto. Il motivo poi d'unire i due affitti furono le gran controversie o liti che sempre nascevano tra due affittuarii a ragione dell'acqua; le quali doppo molto tempo non si trovò miglior mezzo di comporle, che facendo la sudetta unione. In questa unione si perderono dal Collegio z. 10, ma fu giudicato doppo mature riflessioni che era meno male il perdere z. 10 per una sol volta che esporsi ad una lite fastidiosa ed esporre gli affittuari a pericolo di risse e il Collegio all'obligo [di] dover fare una vasca nella vignola per conservar l'acqua, che certamente sarebbe costata più z. 10 e di 20 scudi. L'affittuario nuovo dunque Francesco Bonfiglioli, oltre i z. 30 che deve [84] ogn'anno per l'affitto e maturano di maggio, deve anche z. 10 ogn'anno per lo spazio di tre anni immediatamente seguenti, come da Pagherò sudetto.

Nel mese d'agosto 1771 essendo morto il signor Feroni architetto del Collegio fu a lui surrogato dal padre rettore il signor Filippo Buzi architetto, senza però alcun onorario o emolumento o altr'obligo, avendo il sudetto signor Buzi chiesto questo impiego per requisito, e non per altro.

1772

A dì 29 marzo venne dal Gesù il padre Simon Pietro de Servier[433] a supplire per il padre Naudin infermiccio.

A dì 25 di maggio 1772 il padre Pietro de Badts penitenziere fiammingo, stato in questa casa cinque anni e cinque mesi, partì per Fiandra prima che fosse venuto il suo successore, avendo così disposto e accordato il signor card. Penitenziere e il padre Generale, non ostante le difficoltà fatte dal padre rettore, il quale credeva che questa licenza non dovesse concedersi se non doppo essere arrivato il successore. Contuttociò stimaron ben fatto così e il padre partì a cavallo, da sé comprato per condurlo insino al termine.

---

[432] Michał Chaneczki, n. 15 VIII 1726; e. 20 VIII 1744; m. dopo il 1773; penit. 1771-73.
[433] Simon Pierre Servier, n. 2 IV 1711; e. 19 IX 1730; m. dopo il 1773; penit. 1771-73.

A dì 5 luglio 1772 arrivò a questa Penitenzieria da quella di Loreto il penitenziere fiammingo Pietro Trambachs[434]. Il padre rettore lo presentò al signor card. Penitenziere non vi essendo bisogno di esame; dunque senz'altre cerimonie, il dì 8 principiò la sua assistenza. [85]

A dì 10 luglio 1772 fu estinto il censo fatto da questo Collegio col collegio d'Ancona l'anno 1709 a dì 9 novembre in sorte di z. 350, per cui si pagava all'anno di frutti z. 9:10, come da ricevuta in Archivio cas. 51.

A dì 26 agosto 1772 il padre Naudin antico penitenziere francese partì da questa casa e andò al Gesù ad abitare, non puotendo più esercitare l'uffizio di penitenziere da lui esercitato in questo Collegio per lo spazio di 21 anno con somma religiosità e zelo. Nel giorno medesimo, doppo aver fatto il suo esame nella segnatura, venne il padre Giovanni Rondel[435], successore del detto padre Naudin, chiamato da Ravenna, dove esercitava l'impiego di lettor di filosofia in quel seminario de' Nobili. Parimenti partì di ritorno al Gesù il padre Servier, stato qui per 6 mesi a supplire per il padre Naudin.

anno 1773

A dì 2 gennaro 1773 partì per Loreto il padre Giovanni Rondel penitenziere francese per supplire a quel penitenziere francese ammalato, insino a tanto che ne venisse un altro a Loreto, e qui fu mandato dal Gesù il padre Servier per supplire finché torni il padre Rondel. [86]

A dì 2 giugno 1773 venne dal Collegio Romano a prender possesso di questo rettorato il padre Giacinto Stoppini[436] dopo aver fatto una formalità di esame nella segnatura della s. Penitenzieria il dì precedente. Venne dopo alcuni giorni al pranzo del possesso il padre Generale, padre Segretario[437], padre Provinciale[438], padre Segovia[439] stato suo collettore nella teologia [2].

Qui terminano le memorie di Padri Gesuiti, li quali a dì 16 agosto 1773 verso un'ora di notte[440] in tutte le loro case e collegi di Roma furono soppressi con esser stata dichiarata abolita ed estinta affatto la loro Compagnia detta di Gesù, sicché particolarmente in questo collegio della Penitenziaria all'ora sudetta si portarono per ordine di Nostro Signore Clemente XIV Monsignore [Avv. Zuccheri] con notaro ed altri e coll'accompagnamento di soldati corsi, i quali si posero di guardia a tutte le porte, acciocché niuno de religiosi o altri potessero entrare o uscire, e fatti radunare tutti li padri penitenzieri gesuiti col padre rettore Giacinto Stoppini, fu loro letto il Breve di soppressione della Compagnia, e conseguentemente fu loro tolta la Penitenziaria, che da Nostro Signore fu concessa alla sua e nostra Religione di Minori Conventuali di San Francesco e quindi, d'ordine parimente pontificio, la mattina seguente dei diecisette dal convento di Santi Apostoli si portarono i nostri religiosi a prendere possesso della Penitenziaria, e li padri Assistenti di Francia, di Germania e Polonia[441] con

---

[434] Pieter Frambachs, n. 1 IX 1726; e. 28 IX 1742; m. dopo il 1773 Roma; penit. 1772-73.

[435] Jean François Rondel, n. 12 IX 1722; e. 23 X 1739; m. dopo il 1773; penit. 1772-73.

[436] Giacinto Stoppini, n. 30 V 1725 Cottanello; e. 28 VIII 1740; m. dopo il 1773; penit. 1773.

[437] Gabriele Comolli, v. nota 425.

[438] Ludovico Paravicino, n. 4 VI 1718 Ardea; e. 23 V 1736; m. dopo il 1773.

[439] Gaspar Segovia, n. 22 I 1721 Zaragoza; e. 14 III 1735; m. dopo il 1773.

[440] Dopo il tramonto del sole.

[441] I tre assistenti gesuiti erano: della Francia, Étienne de La Croix, n. 26 IX 1706 Ceaulmont; e. 2 X 1722 Paris; m. ? Della Germania, Ignaz Rhomberg, n. 22 XII 1708 Offenbach bei Lindau; e. 9 VIII 1725 Landsberg; m. 13 I 1795 Roma. Della Polonia, Karol Korycki, v. nota 302.

monsignore Riccardini[442], vescovo di Nicopoli, ed alcuni altri padri MM. destinati dal padre Rev.mo Generale[443] andarono in S. Pietro per assistere provisionalmente all'ore solite al confessionario in luogo degl'estinti Padri Gesuiti, sinché si fossero fatti venire dalle rispettive provincie i penitenzieri per le lingue straniere e italiana.

[442] Giacopo Antonio Ricciardini, vescovo di Nicopoli in Bulgaria 1771-75, morto dopo il 1782. *Hier. Cath.* VI 310.
[443] Luigi Maria Marzoni da Vimercateo, OFMCon., ministro generale 1771-77. L. da Fonzo, *Series quaedam historico-statistica OFM Conv. 1209-1960* (Roma 1961) 34.

INDICE DEI GESUITI

Membri del Collegio dei Penitenzieri

ALTRI

SUMMARY

The *Memorie Istoriche* of the Penitentiaries of St. Peter's, Vatican, was written mainly by Fr. Ferdinando Bagnesi, S.J., who was rector of the college. It was continued by other priests until approximately the middle of the nineteenth century, and is preserved as Ms. 4 in the Vatican monastery of the Conventual Franciscans, the successors of the Jesuits at the college. The title page, today badly yellowed by age, bears the title *Memorie Istoriche della Penitenzieria di S. Pietro*. The manuscript contains, as far as it concerns the Jesuits, 86 pages, from which pages 73 and 74 are missing. These missing pages treated the critical years 1762 through 1766, and they were certainly intentionally cut out by a now unknown hand.

The principal author, Fr. Bagnesi, writes by way of introduction: «I shall report up until the year 1759 on the documentation I have found in the Archives; from then onward, on that which has taken place under my rectorship». The manuscript is not an autograph; however, it is, as far as it covers the Jesuit period, written in a readily readable script. In the margin remarks noting content have been placed; however, they do not contribute anything beyond the text. The entire work is arranged chronologically and begins with the year 1338, the year in which the college of Penitentiaries in St. Peter's was reformed. The manuscript is divided into sections, which extend up to Nr. 71 on page sixty-one (1 June 1760); from then on, the more important events are reported in a freer order. After the Suppression of the Jesuits (1773), the Conventual Franciscans, who were given charge of the Penitentiaries by their coreligious Pope Clement XIV, continued to keep up the record until well into the middle of the nineteenth century. Bagnesi's reports are very sober and to the point.

In 1569/70, Pope Pius V placed this responsibility upon Francisco Borja, who accepted it with some hesitation. The community of the college of Penitentiaries, which consisted of about a dozen confessors from various European countries, numbered, along with the brothers assigned to house and messenger service, about twenty members; its residence was on the left side of St. Peter's Square and it was placed under a rector and was a part of the Roman Province of the Society of Jesus. As the colonnade was built, the college lost its residence and moved to what is today the Via della Conciliazione on the location where the Hotel Columbus presently stands—a fact still recalled by the street name *Via dei Penitenzieri*. Since 1592 the Penitentiaries have been required to take an examination before the Segnatura. The documents establishing the foundation were first issued in 1655. As Pombal drove the Jesuits out of Portugal, many of them were received into the Penitentiaries. On the day Clement XIV suppressed the Jesuits the activity of the Fathers as confessors in St. Peter's ceased.

UNA LETTERA DEL P. VARIN AL P. PACCANARI DEL 1801

MARIO COLPO S.I. – Roma.

La pubblicazione del precedente studio sui *Pères de la Foi* è l'occasione opportuna per dare alla luce un documento di particolare valore per gli inizi dei Padri della Fede in Francia[1].

Si è nel marzo del 1801. Al p. Varin, superiore del ternario arrivato a Parigi il 16 giugno 1800 (ai due partiti da Vienna si era aggiunto a Dillingen il p. Halnat, del gruppo fondatore della Compagnia della fede di Gesù), risultavano non pervenute al superiore generale le tante lettere che gli aveva spedite, per posta o a mano, fin dal luglio[2]. Perciò, non appena tornato, il 17 marzo, da un'assenza di sei settimane in Normandia, nulla ebbe più a cuore che profittare dell'imminente partenza per Roma di un messo di mons. Spina (l'inviato di Pio VII per negoziare il Concordato) a fine di comunicare finalmente col suo superiore: stavolta la via era davvero sicura, trattandosi di via diplomatica. Nonostante la strettezza del tempo, tra il 18 e il 19 p. Varin stese otto facciate per ricapitolare quanto aveva scritto nelle precedenti lettere. Siamo così in possesso della più autentica informazione generale sull'attività svolta dai tre Padri in quei primi nove mesi. Ne risulta confermato – anche se in qualche punto corretto – e arricchito quello che ne ha scritto il p. Guidée, unica fonte edita sinora.

Di speciale rilievo è poi anche che vengono sottoposte all'approvazione del superiore le scelte che, esperienza fatta, i Padri hanno fissate per rendere il servizio più utile alla risorgente Chiesa francese: educazione della gioventù, missioni nelle campagne e riduzione dei preti scismatici (i costituzionali).

Ma perché si possa realizzare il piano occorre in primo luogo che il minuscolo gruppo aumenti. Di qui l'ampio sviluppo dato nella lettera a questa priorità. Il viaggio a Caen ha fruttato due preziosi elementi; e dopo Pasqua p. Varin intende farne un altro nella sua regione, la Franca Contea, e a Lione, perché ha motivo di credere che là troverà soggetti adatti e disposti a unirsi

---

[1] Eguale valore ha per il principio della Société du Sacré-Coeur in quanto descrive la prima consacrazione di «Dilette» – tra le quali s. M.-S. Barat –, che furono il gruppo da cui germogliò la Società. Per tale ragione il tratto relativo forma il n. 6 nel volume dei Testi della prima parte della *Histoire des Constitutions de la Société du Sacré-Coeur* («Formation de l'Institut») di J. DE CHARRY (Rome 1981; la traduzione italiana della parte, ivi 1981, non è stata estesa a tale volume).

[2] In realtà in ARSI *Pacc.* 7 II/3, il n. 3 è costituito dalle copie di lettere in data 22 ottobre, 20 nov., 1 dic. 1800, 24 genn. 1801. La prima è indirizzata a Venezia e Varin promette di scrivere di nuovo a Bologna, come l'ha già fatto. Il Paccanari da Vienna s'era portato a Venezia dopo l'elezione di Pio VII; ricevette l'ordinazione sacerdotale a Padova, e si spostò lungo l'Italia; soltanto nel febbraio 1801 raggiunse Roma.

coi primi. Intanto però anche a Parigi, benché terreno meno fertile per le vocazioni che non i dipartimenti, due conquiste le ha fatte: non sono per le missioni, ma per l'educazione sono preziose. E infine è venuto il momento per il superiore generale di mantenere la promessa di aiuto fatta al momento di spedire il ternario in Francia. P. Varin si avanza fino a fare un nome: il p. Leblanc, che egli conosce molto bene, avendo vissuto insieme i cinque anni gloriosi della Società del Sacro Cuore; egli è di Caen e sarebbe l'ideale per cominciare ivi quell'opera educativa che vi è così caldamente richiesta. E c'è inoltre anche un aspetto economico che non è da trascurare. Paccanari concederà infatti il Leblanc, insieme col P. Jennesseaux, occorrendo una persona «formata allo spirito della Società» a capo dei principali istituti.

L'attuazione però non seguì i piani prestabiliti. L'attività per la gioventù studiosa non inizierà a Caen (anche se in Normandia p. Leblanc opererà meraviglie), bensì ad Amiens e a Lione; anzi in Normandia non si svolgerà mai. P. Jennesseaux però sarà in questo stesso 1801 lo strumento provvidenziale per decidere l'adesione alla Società di tre giovani sacerdoti di Reims che si distingueranno come educatori[3] e dirigerà il primo istituto francese dei Padri della Fede.

Quando il 18 marzo p. Varin si metteva a scrivere, attendeva per due giorni dopo l'udienza, spesso sollecitata, del rappresentante pontificio: l'urgenza che gli faceva il segretario non gli permetteva però di includere nella lettera anche la relazione dell'importante incontro. Una dilazione imprevista gli diede invece tale possibilità. L'udienza era cominciata male per una parola imprudente sfuggita al compagno, che provocò in mons. Spina una reazione di sfavore nei confronti del Paccanari: cose note per noi, ma non per p. Varin, che alla fine, il colloquio essendosi poi normalizzato per la modesta replica sua e per la bella offerta della Società nelle mani del rappresentante del Papa, ebbe a ringraziar Dio dello sbaglio del p. Razac, che gli aveva permesso di venir in chiaro del reale pensiero del negoziatore papale circa la Compagnia della Fede.

In questa aggiunta soprattutto, ma anche nella lettera, emergono quella devozione totale al Sommo Pontefice e quel proposito di assoluta fedeltà alle sue direttive che erano state un elemento caratteristico della Società del S. Cuore, ed erano diventati anche impegno formale con l'unione alla Compagnia della Fede[4]; essi diventavano ora un elemento di speciale significato in una Chiesa ancora gallicana.

Da rilevare infine i vari accenni agli exgesuiti; pochi, ma favorevoli, in Francia; ostili in Italia.

---

[3] Loriquet, Debrosse e Varlet. Cf. [A. HENRION], *Vie du révérend Père Loriquet* (Paris 1845) 61.

[4] Il p. Varin, nel ragguaglio che mandò all'arciduchessa Maria Anna a Praga dell'unione fatta a Vienna il 18 aprile fra le due Società, così ne parla: La Società della Fede non è «*absolument* autre chose que les vrais jésuites dans leur première vigueur»; c'è, sì una differenza, «mais qui perfectionne plus l'institut de s[t] Ignace qu'elle ne l'altère», ed è questa: mentre tra i gesuiti solo i professi di quattro voti facevano un voto d'obbedienza al Papa, «dans la nouvelle Société tous les

TESTO

ARSI *Pacc. 7* II/3

P.C.
Mon très cher, et très Révérend Père.

[1] Que le Seigneur notre Dieu soit beni et de tout ce qu'il vous fait entreprendre et exécuter pour la gloire de son nom, et de ce qu'il veut bien nous donner la consolation d'en apprendre les détails de vous même; qu'il soit donc aussi béni de la longue et pénible souffrance qu'il m'a fait endurer, voyant que malgré le grand nombre de lettres que je vous ai écrites depuis le mois de juillet, aucune ne vous est parvenue. Oui, mon bon père, vous me rendés justice en me disant que vous croyés qu'il n'y a pas eu de ma faute. Non seulement je vous écrivois très fréquemment, mais encore je me servois de tous les moyens que j'imaginais pour enfin parvenir jusqu'à vous. J'ai même fait jusqu'à trois exemplaires d'une même lettre que je faisois partir en même tems par trois voies différentes, beaucoup de lettres adressées à Venise et à Boulogne. Une autre fois, dans le mois de novembre, je vous ai envoyé de longs détails par deux personnes de ma connoissance dont sûrement vous avés ouï parler à Rome, où elles ont vu le St. Père et plusieurs Cardinaux; leur dessein étoit aussi de vous voir, et elles devoient vous remettre ma relation; cela paraissoit bien sûr; le Seigneur en a disposé autrement: elles ne vous ont point vu, elles ont été obligées de brûler ma lettre, nous venons de l'apprendre d'elles mêmes qui sont de retour depuis peu de jours. Je vous ai encore écrit une lettre le mois dernier par une voye bien sûre, la même dont vous venés de vous servir heureusement pour moi; depuis je vous ai encore écrit par la poste. Enfin, mon bon père, si vous avés été peiné de ne pas recevoir de mes nouvelles, vous pouvés croire que je souffrois encore plus de ce que, malgré tous mes efforts, je ne pouvois arriver jusqu'à vous; j'espère que dans la suite je serai plus heureux, en me servant de la voie que j'avois déjà prise avant même que vous me l'indiquiés.

---

membres font un quatrième voeu de dépendance et de soumission de jugement pour tout ce que le Souv. Pontif prononcera» per quel che concerne dottrina, morale e disciplina, «de quelque manière qu'il parle, soit comme premier pasteur, soit comme docteur privé»; sicché se – com'è gia avvenuto durante la rivoluzione – manifestasse in tali materie il suo sentimento senza emanare dei documenti, in forza del voto si sarebbe tenuti ad abbracciare la sua opinione. In realtà c'era anche un'altra differenza, e che fu più sensibile agli exgesuiti italiani, ma della quale Varin sembra far meno caso: il quarto voto dei professi non si limita alle missioni, ma si estende «absolument à toute chose, à tout lieu, de sorte qu'en tout et pour tout ce qu'il plait au s^t^ Père d'ordonner, on est tenu par son voeu de lui obéir». Il p. Varin afferma che la saggezza dell'addizione del voto di sottomissione di giudizio «a été admirée par les personnes les plus éclairées». *Pacc. 7* II/2, n. 5, p. 8-9. In *Pacc. 3* I/3 si ha una «Voti submissionis Romano Pontifici ... brevis dilucidatio, auctore P. Ludovico Rozaven». Ecco esattamente le due formole, come stanno nel volumetto: «Institutum, Examen, Constitutiones Societatis Fidei Jesu» (*Pacc. 3a*), scritto durante la prigionia in Castel S. Angelo (agosto-ottobre 1798). Per i voti dopo il noviziato, dei Coadiutori formati e dei Professi di tre voti: «Praeterea promitto et voveo, me subjecturum integre et perfecte meum judicium meamque voluntatem Summo Pontifici, ejusque Successoribus in iis omnibus, quae dogmata, mores, disciplinamque respiciunt; ita ut quotiescumque Christi Vicarius aut sponte aut consultus et requisitus de veritate quocumque modo locutus fuerit, sententiam dixerit, decisionem protulerit obediam cum vera et sincera docilitate et submissione cordis et spiritus deponens omnino atque rejiciens meum judicium, cognitiones et sententias meas, quin ullo umquam tempore sive interius sive exterius verbo aut scripto quocumque tandem modo declinem ad dextram vel sinistram». Per i professi di quattro voti: «Praeterea promitto et voveo, me specialiter obtemperaturum Summo Pontifici quidquid ipse pro quocumque tempore, ad quemcumque locum, quomodolibet jubeat, resolvat, constituat, atque decernat» (Const., Quinta pars, caput III). Ma si sa che invece altre la criticarono.

[2] Je suis arrivé hier d'un voyage qui a duré six semaines, dont je vous rendrai compte tout à l'heure. On m'a envoyé votre première lettre du 7 février, et j'ai trouvé hier la seconde du 14 du même mois; j'en avois reçu trois autres de vous, et de votre Soeur bien aimée[1], l'une en janvier, une autre en 8bre et la 3ème en 7bre, et c'est tout. J'en ai aussi trouvé une du R.P. Pietro Zin[elli][2] du 3xbre où il me parle beaucoup de la peine où il est de ne recevoir aucune de mes lettres.

Je n'ai rien eu de plus pressé aujourd'hui que d'aller trouver le secrétaire du chef Sp[ina][3] auprès duquel j'aurai audience après demain soir, et vous pouvés bien croire que je ne manquerai pas à m'offrir moi, et tout ce qui est avec moi, à sa disposition comme vous le désirés. J'étois déjà allé plusieurs fois avant mon voyage avec mes deux amis[4], mais je n'avois pas encore pu avoir audience; cependant nous lui avions été présentés une fois. P. Haln[at] cependant l'avait rencontré quelqu'autres fois. Il paroit, d'après ce que dit le p. H[alnat], que le dit chef ne nous a jamais été bien favorable lorsqu'il étoit encore en Italie, et qu'il seroit plutôt pour les anciens j[ésuites]. Son secrétaire, jeune prêtre de mérite et françois, nous est tout dévoué. Maintenant je reprends de plus haut pour tâcher de supléér aux lettres que vous n'avés pas reçues; je n'ai pas autant de tems que je voudrois, le secrétaire me pressant pour ma lettre.

[3] Jusq'à présent nous avons embrassé tout ce qu'il y a de plus rebutant (en apparence seulement) dans le ministère. Nous nous sommes jettés tout en arrivant à corps perdu au milieu des pauvres, des malades, des ulcérés les plus dégoûtants, et

---

[1] L'arciduchessa Maria Anna, che alla fine della lettera è chiamata «Soeur ainée», in quanto la prima delle Dilette; v. nota 12.

[2] Il segretario della Compagnia della Fede, residente allora a Venezia. Vi era entrato quando Paccanari passò per Venezia diretto a Vienna. Dal settembre (1799) almeno era a Hagenbrunn, dove era rettore (dal 18 aprile) p. Varin. Cf. *Pacc. 1, Decreta* ... 16.

[3] Giuseppe Spina (Sarzana 1756 – Roma 1828). Aveva accompagnato nell'esilio Pio VI, e nel 1798 era stato consacrato arcivescovo titolare di Corinto. Quando, all'inizio di luglio 1800, Pio VII ebbe conoscenza dal vescovo di Vercelli delle proposte fattegli dal vincitore di Marengo per la pace religiosa in Francia, egli scelse mons. Spina per far noto al vescovo il proprio punto di vista. Senonché il Primo Console lo invitò a Parigi, dove il portavoce pontificio giunse il 5 novembre. Nel marzo 1802, giusta ricompensa del fedele servizio svolto di fronte alle pretese del Bonaparte, fu creato cardinale, e due mesi dopo arcivescovo di Genova; rinunciò alla sede dopo il ristabilimento dello Stato pontificio e divenne legato di Bologna, svolgendo ancora attività diplomatica. *Enc. Cattolica* 11, 1123-4. Per le trattative parigine v. I. RINIERI, *La diplomazia pontificia nel secolo XIX. Il Concordato tra Pio VII e il Primo Console* (Roma 1902), Parte prima: Trattative di Monsignor Spina. Al momento in cui avvenne l'incontro col p. Varin la negoziazione, divenuta affannosa tra gennaio e febbraio, era finita per l'inviato papale, che aveva rimesso a Roma il 14 febbraio i primi quattro progetti negoziati di Concordato, e il 27 il quinto, imposto dal Primo Console. Il 28 un comunicato informava che la Repubblica aveva nominato un ministro a Roma (Cacault). Proprio il 19 marzo, giorno della visita del p. Varin, venivano stese per lui le istruzioni. Un aiuto dell'inviato per corrispondere con il card. Consalvi fu anche una nobile signora di Genova che aveva entratura nella nuova nobiltà parigina (RINIERI 53). Anche mons. Spina è raffigurato nella grande tela commissionata dal Cacault al Wicar per celebrare il Concordato (ivi, frontispizio e p. XIII).

[4] Questo atteggiamento diverso dal dominante nel clero francese era stato assunto già dalla Società del Cuore di Gesù. Scrive in proposito il p. Grivel nella sua *Storia* (v. nota 18): «Il rispetto e la devozione alla S. Sede erano riguardati come essenziali nella Società. Il non abborrire i principj contrarj a' dritti della S. Sede e le libertà gallicane era un impedimento insuperabile ad esser ammesso nella Compagnia: di là venne ... l'abbandonar che si fece degli autori francesi per la teologia morale; tutti uno dopo l'altro e senza esservi violentato diventarono probabilisti, perché quest'opinione era più ricevuta dell'altra nella corte romana maestra della verità». In seguito la consuetudine con Sineo della Torre (alunno del p. Dießbach) a Vienna ribadì tali posizioni: «da lui avemmo notizie più chiare e dell'istituto di S. Ignazio, e de' veri principj della Teologia morale». *Pacc. 7* II/1, 1, pp. 17, 23.

nous avons trouvé cela abondamment dans deux établissements immenses. Nous nous adressions surtout à tout ce qui étoit connu pour être le plus plongé dans le péché, le crime et le schisme, et je doit vous avouer, comme à mon bon père, et à la gloire de Dieu devant qui nous ne sommes rien, que nous avons eu le bonheur avec sa grâce de retirer une foule de malheureux du fond de l'abyme, et que nous avons vu de conversions frappantes. Comme nous courrions les prémiers après eux, et que nous les traitions avec amour, ne les faisant point languir par des longues et dures épreuves si communes dans ce pays ci, nous avons eu bientôt un tal concours de ces pauvres malheureux que cela a d'abord fait un peu crier contre nous: on disoit que nous étions trop facils [sic], que nous nous écartions des règles du diocèse etc.; cependant le Seigneur sembloit de jour en jour nous confirmer de plus en plus dans la persuasion que nous ne nous écartions pas de régles de J. C. n. S. et de la Ste Eglise Catholique, par l'expérience journalière que nous avions de la sincerité de leurs conversions, et par le changement étonnant qui s'opéroit dans eux en si peu de tems. Ces pauvres malheureux, qui depuis bien des années n'approchoient plus des sacremens, ou qui avoient croupi dans le péché, étoient si fort étonnés et si réjouis de voir qu'en si peu de tems ils étoient délivrés, qu'ils alloient ensuite eux mêmes nous chercher leurs compagnons de vie et de désordres, et nous les ammenoient en leur vantant leur bonheur. Tellement qu'en travaillant sans relâche depuis le matin jusqu'à nuit noire, et pendant une partie de la nuit en hyver, nous ne pouvions plus y suffire. Cependant au milieu de cela, nous avions encore une foule d'enfans à instruire pour la confirmation et la première communion, et avec eux bien de grandes personnes aussi ignorantes qu'eux. Voici à peu près en deux mots quel étoit là l'ordre de nos journées. La matinée nous la passions auprès de malades et des mourants, les conjurant de revenir à Dieu, et de consentir à sauver leurs âmes, les confessant ensuite et leur administrant tous les derniers sacremens; à midi nous faisions le cathéchisme aux enfans; et le reste de la journée étoit pour les pauvres pécheurs en santé du corps.

Nous avons encore au milieu de tout cela trouvés quelques momens pour donner quelques fois les Exercices aux enfants dans différents quartiers de la ville, avant la première communion. Un militaire dans la force du terme d'assés bonne famille vint nous voir une fois; nous le déterminâmes avec beaucoup de peine à passer chez nous quelques jours en solitude, et au bout de peu des jours il nous offrit un grand exemple de la grâce; je l'ai revu il y a peu, et il persévère avec un courage héroïque; il n'aspire qu'à gagner lui même des âmes à Dieu. Nous avons eu la consolation d'enlever avec la grâce du Seigneur aux schismatiques un des établissemens les plus considérables, dont ils alloient prendre possession, et de le mettre entre les mains des prêtres catholiques; à peu près pareille chose dans un village, ou un de nous qui vous écrit, donnât ensuite un petit cours d'Exercices, et où l'on continue de veiller à l'instruction de la jeunesse[5].

P. Roger avoit de plus une pension à instruire pour la Religion dans la ville. La jeunesse indigente détenue dans les différents établissemens de la ville étoit dans de si mauvaises mains et si fort sacrifiée que cela faisoit compassion et arrachoit des larmes de douleur; notre bon Halnat a si bien fait qu'il est venu à bout de faire changer les administrations, qui ne sont pas encore telles qu'on voudroit, mais enfin beaucoup meilleures.

---

[5] La missione di p. Varin a Étiolles presso Parigi è descritta distesamente da GUIDÉE, *Vie du R. P. Joseph Varin* (Paris [2]1860) 112-20. Per le prime Comunioni provvide p. Roger (v. nota 19).

[4] Une des grandes preuves de la protection de la providence c'est que sans être en règle d'aucune manière aux yeux du gouvernement, nous ayons pu si longtems sous les yeux de la police travailler aussi publiquement. Il n'y a que depuis six semaines que nous avons trouvé le moyen de nous mettre en règles du côté des papiers; car pour ce qui est de la soumission qui partage le clergé avec des suites si déplorables[6], nous nous sommes bien gardés de la faire, et nous nous garderons bien de la faire, mais nous avons cru entrer certainement dans l'intention du Souv. Pontif, en ne faisant pas, comme tant d'autres, un schisme déplorable, et en communiquant avec les prêtres catholiques qui ont fait la soumission, ce qu'au reste Mgr. de Spina a autorisé par son exemple en assistant plusieurs fois lui-même aux offices dans les églises catholiques où l'on a fait la soumission; mais pour la faire c'est autre chose; car, sans examiner la question en elle-même, ce seroit evidemment nous fermer l'entrée dans les départemens de la France que de la faire. D'ailleurs le Souv. Pontif se tait, et la plus grande partie des Evêques le deffend; nous n'y avions donc jamais pensé, et nous ne penserons jamais à la faire à moins d'une invitation du Souv. Pontif. Quoique les grands Vicaires l'approuvent et qu'ils sachent notre manière de penser, ils nous comblent d'amitiés et de bontés.

[5] Ici nous avons très peu de sujets à attendre pour la Société. Ce ne sera que dans les départmens que nous en trouveront. Cependant il est nécessaire que nous augmentions: tant que nos forces seront si faibles nous ne ferions qu'un bien très partiel, et il est tems de travailler actuellement d'une manière plus solide et plus permanente. C'est ce qui m'a fait entreprendre un premier voyage, et va m'en faire faire un second, qui j'espère repondra au succès du premier.

Il y a six semaines que je suis parti pour Caën en Normandie; je suis aller débarquer chés la mère du p. le B[lanc] que vous aves mis à la tête de famille cy devant à HagenBrunn[7]; j'y ai vu le plus grand bien à faire, et y ai conçu de bonnes espérances. Les grands Vicaires m'ont accueilli avec joie et désirent avec un grand empressement de nous y voir établis (de la manière dont on peut l'être actuellement dans un pays ou la terreur règne encore); ils nous aideront de tout leur pouvoir; ce qui fait l'objet principal de leurs désirs est que nous y établissions une éducation, ce qui est si conforme à vos désirs et aux nôtres; n'étant pas en force pour mettre tout de suite la chose en exécution, je n'ai pas voulu pousser les choses plus loin, mais je leur ai promis qu'au retour du voyage que je vais entreprendre après Pâques, je retournerois dans cette même ville qui est la plus intéressante de Normandie, et que nous commencerions. Auparavant il faut des sujets, et voici ou nous sommes. Nous avons acquis deux jeunes prêtres que je puis dire être vraiment précieux et comme choisis, non pour les fatigues des missions, mais bien pour l'éducation, qu'ils entendent très bien; l'un est d'une très bonne famille; ils sont tout dévoués à la Société, et jouissent d'une excellent réputation[8]. A Caën j'ai fait deux bonnes acquisitions, mais surtout d'un prêtre qui a 36 ans, et qui a

---

[6] Ai ministri del culto era stato imposto il giuramento alla Costituzione dell'anno VIII, ciò che divideva il clero. Però il 4 marzo il Primo Console affermava a mons. Spina di esser contento della semplice promessa di sommissione e fedeltà al governo. RINIERI 64.

[7] Il castello ove dimorava la madre di p. Leblanc era a due miglia da Caen. La casa di Hagenbrunn (dipendenza di Klosterneuburg) si era dovuta abbandonare perché richiesta dal governo per ospedale militare. GUIDÉE, *Notices historiques* (Paris 1860) I 5; GRIVEL, *Histoire des deux Sociétés* (v. nota 21) 85.

[8] Uno dei due è Barat, entrato il 31 luglio. L'altro «de très bonne famille» Sambuchy de St. Estève, entrato il 21 dicembre (le date precise sono fornite dal Catalogo triennale della fine del 1802: *Pacc. 8*, B pp. 109 e 111; per i singoli Padri via via nominati, v. l'articolo di CLEMENTS in questo stesso numero di AHSI).

toute la confiance de ce qu'il y a de mieux dans la ville, et des Supérieurs qui le consultent souvent; il est très instruit, mais doux comme un enfant, se présentant dans le monde avec avantage, et plaisant à tous par ses manières. Il nous rendra des grands services dans ce pays là. L'autre du même âge n'a fait tout le tems de la révolution que confesser généreusement la foi dans les prisons, et se consacrer ensuite au soin des malades et des habitans de la campagne. Ce qu'il fait sans relâche depuis six ans, s'occupant aussi beaucoup de l'instruction de la jeunesse[9]. Ces quatre sujets sont absolument d'acord avec nous sur tout ce qui regarde les droits du Souv. Pontif. J'ai vu clairement que plusieurs autres sujets s'uniroient à nous sitôt que j'y retournerois pour commencer l'établissement. Le peuple y est bon, et extrêmement attaché à la Compagnie de J. qu'il regarde dans la nôtre. Il n'y a pas un seul exj. dans la ville, et presque plus dans le pays. Le voyage que je vais faire après Pâques, a principalement pour objet la Franche Comté et Lyon, où j'ai lieu de croire qu'avec l'aide du Seigneur je ferai quelque chose pour l'avancement de la Société, et acquirerai de nouveaux sujets, ce qui nous est si nécessaire pour remplir les deux buts essentiels, celui de l'éducation, et celui des missions. Je compte être de retour sur la fin de juin et retourner à Caën au mois de juillet.

Mais permettés moi, mon très bon père, de vous rappeler ici votre promesse. Vous m'avés dit de vous demander du secours quand j'en aurois besoin. Le tems en est venu. Vous sentés qu'il est à propos, et comme necéssaire, que ce soit une personne formée à l'esprit de la Société, qui conduise les principaux établissemens; le p. R[oger] est lié en quelque sorte à Paris, pour bien des occupations, et pour me supléer pendant mes absences. Daignés donc, je vous prie, nous envoyer deux anciens pères, et plus même, si vous le jugés à propos; mais permettés moi de faire plus; c'est de vous en demander un en particulier, et qui me semble devoir être dans ce pays très utile: c'est le p. le B[lanc] maintenant à la tête de la famille cy devant à HagenBrunn. S'il vous coûte de nous le donner, écoutés, je vous prie, mon bon père, les principales raisons. Le désir ardent d'une mère qui le souhaite passionément et qui n'a pas d'autres enfant n'est sans doute pas une raison, mais deux raisons me paroissent solides et pressantes. L'une, c'est pour recouvrer une partie de sa fortune, ce dont il est sûr sitôt qu'il paraîtra, et pour assurer en même tems ce qui en reste, et qui péricilite fort s'il tarde à venir; il me semble que cette considération n'est pas humaine, mais qu'elle se rapporte à la gloire de Dieu, en mettant la Société en état de travailler plus utilement, puisque la mère et l'enfant n'envisagent leur bien que pour la Compagnie.

La seconde raison c'est l'utilité dont seroit p. le B. et les services qu'il rendroit en conduisant l'établissement de Caën, et en veillant sur la Normandie. Il est généralement estimé a Caën, et les grands Vicaires desirent beaucoup le voir à la tête du nouvel établissement comme ils me l'ont témoigné. Ne vous semble-t'il pas en effet, mon bon père, que de toutes manières sa présence seroit plus utile à la gloire de Dieu et à l'avancement de la Compagnie dans ce pays que dans celui où il est actuellement? Je vous suplie donc de vouloir bien nous l'envoyer avec quelque compagnon. M'abandonnant au reste en cela comme dans tout le reste à votre sagesse et à votre volonté, à la quelle la mienne sera toujours liée d'une manière irrévocable. Si vous jugez à propos, mon bon père, d'en ordonner de la sorte, je vous prierois encore de vouloir bien faire qu'il arrive ici dans le courant de juin, afin que le trouvant ici à mon retour, je puisse l'accompagner à Caën.

---

[9] Il primo è il p. Bruson, nato nel 1764, ammesso il 1 marzo 1801 (*Pacc.* cit., p. 111). Le caratteristiche del secondo non convengono ad alcun altro dei Padri presentati nel cit. articolo.

[6] J'espère qu'à mon retour je pourrai commencer ici à Paris l'éducation avec les nouveaux renforts que j'aurai de mon voyage; c'est ce que je me suis proposé, depuis longtems, ainsi que de faire des missions dans les campagnes où les besoins sont urgents, missions que vous comprenés bien, mon père, ne pouvoir pas être dans le genre de celles que font librement nos pères en Italie, mais qui cependant seront bien utiles, et auront du fruit avec la grâce de Dieu. Nous nous appliquerons surtout à la jeunesse partout où nous passerons, rassemblant dans les campagnes les enfants, et les mettant ensuite entre les mains d'un des meilleurs catholiques de l'endroit pour les instruire, et y allant ensuite de tems et tems pour les préparer à la première communion; c'est ce que nous avons déjà fait avec succès dans un village près de Paris[10]; nous nous y sommes occupés d'abord de faire baptiser les enfants jusqu'à 8 au 9 ans qui ne l'étoient pas encore; on s'occupa ensuite de revalider les mariages contractés invalidement, de porter du secours aux malades, et enfin d'établir une personne de l'endroit à la tête du catéchisme, et on suit cela de loin en y allant aussi de temps en tems; c'est là la marche que nous nous proposons de tenir, sitôt que nos forces augmentées nous le permettront. Un autre article bien essentiel, et que nous ne négligerons pas, ce sera de nous employer à ramener du schisme dans le sein de l'Église les prêtres qui ont eu le malheur de s'y engager, et je vois qu'en les traitant avec douceur et charité, on peut beaucoup sur leur esprit; je vous dirai que dans un tems où la difficulté de vivre conduit nécessairement à penser à son interêt, le désintéressement de notre Société, qui non seulement n'accepte rien pour son travail, mais qui retranche elle-même de son nécessaire pour en faire part aux indigents, fait la plus forte et la meilleure impression sur les esprits, et touche singulièrement les prêtres.

[7] Je vous ai déjà parlé bien souvent des Dil[ette], mon bon père; je vous disois que ç'a été le 21 9bre, fête de la Présentation de la Ste Vierge, que nous avons commencé. Elles étoient quatre, et quelques tems après deux de plus; elles sont de famille honnête mais non distinguée; je puis d'ailleurs vous assurer que ce sont des anges pour l'innocence et la candeur, entre 20 et 30 ans; une passe cet âge, et c'est une fille du plus grand mérite, qui m'a fait connoître toute sa vie en détail, et sur qui Dieu a des desseins si marqués que malgré toute mon ignorance et mon peu de lumières, je ne peux pas craindre dans le jugement que j'en ai porté; c'est elle que les autres ont élue pour supérieure *ad tempus*[11]; une cependant a été obligée de se retirer, par une maladie qui s'est déclarée, et qui en la laissant vivre la rendroit inhabile. Elles ont toutes dès leur tendre jeunesse fait le voeu de virginité, sans avoir jamais été engagées dans aucun ordre; il y en a trois qui demeurent ensemble, et les deux autres d'un autre coté vivent aussi ensemble, elles s'attendent qu'après le retour de mon voyage prochain je ne tarderai pas à les réunir en communauté; mon désir même étoit de leur faire prendre une éducation de leur sexe, ce que j'exécuterois en effet, si vous n'y voyés d'ailleurs point d'obstacle. Combien vous avés été désiré le jour de leur installation, qui a été une des cérémonies les plus touchantes que l'on puisse voir. Dans la maison ou trois sont réunies depuis plusieurs années est un grand et bel oratoire à elles, qui est devenu comme le notre, en le rendant participant des indulgences de la Société; c'est là où nous nous rendons pour y célébrer les grandes fêtes, et où nous parlons d'abondance; pour les jours ordinaires nous avons un petit oratoire fort propre où nous logeons, et où nous disons tous les jours la messe: il est entre nos trois chambres à coucher, ainsi notre Sei-

---

[10] A Étiolles; v. nota 5.

[11] È Marie-Françoise Loquet. Cf. DE CHARRY (v. nota 1 dell'introduzione), *Storia delle Costituzioni* 128-29 132-33.

gneur nous touche de bien près; il est vrai que pour le chercher ailleurs pendant le jour, nous ne lui tenons guères compagnie que pendant la nuit. Pour dire encore un mot de l'installation des premières Dil[ette] elles se fit dans le grand oratoire; je suivis l'ordre que vous suivîtes il y a 2 ans environ à Prague[12]. Le St Sacrement fut exposé, je leur parlai avant la messe, plus immédiatement avant la communion; il sembloit voir quatre anges revêtus de blanc auprès de l'autel. Ce qui rendit la cérémonie vraiment attendrissante, c'est qu'une d'elles avoit sa mère et sa famille présente, qui prenoit au bonheur d'un enfant qu'elle chérissoit la part la plus sensible. Je m'avisai au milieu de mon discours, un moment avant de commencer la cérémonie, de lui adresser la parole en particulier: «Allés, ma fille – lui dis-je –, allés encore une fois vous jetter aux pieds de votre mère, allés recevoir encore une fois sa bénédiction; qu'elle ait la consolation de vous arroser des larmes que lui fait répandre l'amour qu'elle vous porte, et la joie qu'elle ressent de votre bonheur: ces larmes ne peuvent qu'honorer et réjouir votre Epoux, puisque c'est elle-même qui vous donne à lui et qu'elle ne les répand que par le sentiment de votre bonheur». Cela se fit en effet d'une manière si touchante et si imprévue, que tous ceux qui étoient dans l'oratoire en étoient attendris jusqu'aux larmes. Suivit ensuite la cérémonie, puis la s^{te} messe et la formule avant la communion, le tout selon que vous l'avés pratiqué. Depuis, je leur ai fait de tems en tems des conférences, où je tâchois de m'unir à votre esprit et à votre coeur. Elles se rassemblent aussi de tems en tems entr'elles seules. Ce jour même de la cérémonie, pour la première fois j'avais l'habit de la Compagnie[13], dont nous nous servons depuis tous les jours pour dire la s^{te} messe.

[8] Ayant été obligé d'interrompre hier ma lettre, je l'ai reprise ce matin de bonne heure, mais voilà le moment de la porter au secrétaire de Mgr., et nous nous réunirons tous, ainsi que P. Razac et son frère qui est ici, pour dire nos messes dans le grand oratoire; j'y chanterai la grande messe avec Diacre et Sous Diacre en présence du St Sacrement. C'est aujourd'hui un jour mémorable pour moi à tous égards: 1° la fête d'un s^{t} bien cher à Jésus, et à la Société; 2° l'anniversaire du jour où je chantai ma première messe; 3° l'anniversaire du jour de date de nos décrets de missions[14].

[9] Encore quelques mots, mon bon père, avant de terminer.

Il paroit que ce n'est pas encore le moment d'envoyer la lettre destinée depuis longtems pour celui que vous savés.

Je n'ai pas encore pu me procurer l'avantage de voir l'illustre Signora que vous m'avés recommandé de voir.

La mère Suzanne que vous avés vu à Pr. est en correspondance avec sa Supérieure qui est rétablie dans ses droits, et viendra la rejoindre[15].

---

[12] Ibid. 130.

[13] La Compagnia della Fede a Roma prese la veste dei gesuiti e Pio VI ne diede poi un permesso orale; fu dunque anche l'abito della società nata dall'unione a Vienna. Varin e Roger ne partirono «revêtus de l'habit de la Compagnie de Jésus» (GUIDÉE, *Varin* 91). Come appare di qui, lo ripresero, solo per celebrare, dal 21 novembre.

[14] Varin era stato ordinato pochi giorni prima, nelle Tempora di Quaresima del 1796 ad Augsburg. Nella primavera del 1800 Paccanari, sul punto di tornare in Italia dopo un anno di soggiorno a Vienna, «nous divisa en différentes missions», scrive Varin al legato Caprara nel 1804 (*Pacc. 7* II/4, 1). Il 19 marzo appunto è datato il decreto – di stile fervido e magniloquente – indirizzato a Varin e ai due compagni; il 18 aprile, quello ai due inviati in Inghilterra, de Broglie e Rozaven (*Pacc. 1, Decreta* ..., 25-26 e 32-33). Quel 19 marzo 1801 era il martedì santo (Pasqua, 24 marzo).

[15] Suzanne Geoffreoy, figlia della Carità emigrata a Torino associata al primo abbozzo della società femminile del S. Cuore a Vienna. Da Leopoli, dov'era poi andata, fu fatta venire a Praga nel 1798 dall'arciduchessa e dal p. Dießbach, contando sulla sua virtù e saggezza, per farne la superiora dell'istituto che si andava ormai concretando. Ma Paccanari non la credette l'eletta di Dio e la esortò a rientrare nel suo istituto. Questo era stato riconosciuto nuovamente in Francia nel novembre 1800. CHARRY cit. 69 77 84 136; GRIVEL, *Storia* 27.

Les exj. sont ici assés peu nombreux, et nous voyent d'un tout autre oeil qu'où vous êtes; ils nous font bon accueil, et semblent se réjouir de notre établissement.

Mr l'abbé Bernier, jeune prêtre, de très grand mérite, qui a la confiance de Buonaparte, et qui est chargé par lui de traiter avec Mgr. Spina[16], nous fait accueil, et nous rend service, mais il est pour les anciens j. ainsi que Mgr. de Spina, à ce qu'il paroit. Vous pouvés être sûr que je remplirai demain exactement vos désirs vis-à-vis de Mgr., et par la première occasion je vous en parlerai. Vous pensés bien aussi que je proffiterai de cette sorte d'occasion quand elles se présenteront. Ce n'est que comme cela que je puis vous parler, car par la poste c'est impossible: elles sont sûrement décachetées, et d'ailleurs elles n'arrivent point. Cependant je vous écrirai encore par la poste, quand il n'y aura pas d'occasion, mais je vous prie de n'être pas étonné si elles sont courtes, ou plutôt si elles ne vous parviennent pas, comme aussi je vous prie de vouloir bien me donner une adresse différente de la vôtre pour Rome, car vous êtes ici si connu[17] qu'il seroit tout-à-fait imprudent de mettre à la poste une lettre à votre propre adresse.

Quand vous voudrés bien m'écrire, si c'est par la voie sûre, il n'y a point d'inconvénient à mettre l'adresse sous mon nom; mais si c'étoit par la poste, voici l'adresse: *A Madame Bernier, hotel St Pierre, petite Rue de Richelieu, entre la place de Sorbonne et la rue de la Harpe, section des thermes, pour remettre au citoyen Claude. A Paris.*

Que de choses, o mon bon père, j'aurois encore à vous dire. Il faut cependant pour cette fois vous quitter. Je vous prie de présenter mes sentimens pleins de respect et d'attachement en N. S. à votre Soeur ainée, a tous vos enfants, et filles bien aimées.

Vous savés, mon père, ce que mon coeur est au vôtre: le coeur d'un enfant, uni étroitement au coeur de son père, pour ne penser et ne vouloir que comme lui et avec lui, qui vous demande à genoux votre bénédiction paternelle, en se disant avec tout le respect et l'amour possible

Mon bien cher et très révérend père

Votre très humble, et très obéissant
Serviteur et fils bien indigne
Joseph Varin S. f. J.

p.s.

Je n'ai pas besoin de vous parler de mes frères; ils vous parlent eux-mêmes; tout ce que je puis en dire, c'est que par leur zèle infatigable et leur dévouement, ils font honte à ma lâcheté.

Mon père, permettés-moi de vous demander une grâce, qui en vous procurant bien de la consolation, nous seroit aussi d'une grande utilité. C'est de vouloir bien nous envoyer par une de ces occasions sûres que vous connoissés, l'histoire de la Com-

---

[16] Étienne-Alexandre Bernier (1762-1806), dottore in teologia e parroco, era stato uno dei capi della rivoluzione vandeana, convincendo poi però i ribelli a sottomettersi. Questo suo passato fece sì che Napoleone si opponesse alla pubblicazione della sua nomina a cardinale, dopo che era stato creato vescovo di Orléans nell'ottobre 1802. *Enc. Catt.* 2, 1447.

[17] A causa di scritti divulgati. Cf. AHSI 21 (1952) 312.

pagnie, et celle des Dil[ette][18]. Si vous daignés avoir cette bonté là, je tâcherai de ne m'en servir qu'avec prudence et *ad M. D. G*[19].

---

[18] Con ogni probabilità si allude nel primo caso alla *Storia della Compagnia del Cuore di Gesù*, scritta dal p. Fidèle Grivel poco dopo avvenuta l'unione e conservata in *Pacc. 7* II/1, 1 (tale è però solo il titolo del frontispizio; nella prima pagina invece è scritto: «Breve Ragguaglio de' Principj e Progressi della Società del Cuore di Gesù come anche della sua Reunione colla Compagnia della Fede di Gesù»). Nel secondo caso deve trattarsi della *Relazione dell'origine e dei progressi delle Dilette di Gesù*, del P. Zinelli, segretario della Compagnia della Fede, conservata in *Pacc. 3* IV/4.

[19] Non si trova trascritta la risposta a questa lettera nella raccolta intitolata «Copia delle lettere più interessanti scritte dal Reverendissimo Padre Preposito Generale della Compagnia delle Fede di Gesù» (fotocopia in *Pacc. 3d*). Si trova invece (p. 126) quella a una seguente, anch'essa lunga, del 2 giugno, della quale si ha un estratto italiano in *Pacc. 7* II/3, 8. Da questa si raccoglie che il progettato viaggio dopo Pasqua in Franca Contea fu dovuto differire, essendosi presentata l'occasione di Amiens, dove Varin andò il 22 aprile. Oltre l'abbé Bicheron, che offriva il suo piccolo pensionato alla Società, vi trovò e accettò tre giovani laici, dei quali è nominato solo Sellier, di cui riferisce: «già diede segni ben sensibili che Dio lo chiamava ad imprese grandi; gran facilità per lo studio, di sangue freddo e di una prudenza consumata; sì ripieno d'ardore e di zelo, che quando parla dell'abbondanza del cuore ne' catechismi, fa piangere tutto l'uditorio». Indi la lettera prosegue: «Ai 23 di agosto si porteranno tutti quattro a Parigi; scriverò agli altri due Padri che sono in Normandia perché venghino anch'essi nello stesso tempo a Parigi, e probabilmente anche qualche altro dalla Franca Contea. Tutti questi coi due PP novizi che già sono in quella città, con quelli che voi avete promesso di mandarci [già Varin, dalla risposta dunque avuta, sa chi sono, e indica come li utilizzerà: Jennessaux sarà il rettore della nuova casa di Amiens, differendo ancora, dice Varin, «di stabilire una casa d'educazione a Parigi sia per le circostanze de' tempi, sia per più forti ragioni particolari»; Leblanc avrà cura degli affari nella Normandia; Jaubert resterà a Parigi per aver cura del Noviziato in assenza di lui; questi però, che già una volta era stato progettato per la Francia, col p. Razac, il 6 febbraio, non vi andrà neanche ora, ma starà in Germania, come appare dalla raccolta epistolare citata], tutti ci troveremo insieme verso la fine di agosto, e dopo aver preso qualche giorno per conoscerci e rallegrarci in Domino, passeremo il mese di settembre in ritiro ... [cf. GUIDÉE, *Vie du R. P. Louis Sellier* (Paris 1858) 38-39]. Bisogna confessarlo: in tempi come questi quest'unione è ben ardita, la persecuzione contro la Religione e i suoi ministri regna ancora [al momento della lettera, il Concordato non era tuttavia firmato: lo sarà soltanto, e dopo due giorni di supreme angustie per il card. Consalvi, il 15 luglio; [cf. RINIERI 240-62], ma ... spero fermamente che questa riunione si eseguirà alla maggior gloria di Dio, e che sarà la base e il fondamento di tutto il bene che noi potremo fare in seguito. Dopo il mese di ritiro, si continuerà il Noviziato ... Vedo avvicinarsi il momento in cui la Società si aumenterà e si stabilirà in Francia. Quel che tratteneva molti soggetti di entrarvi era perché non vedevano ancor niente di fisso, nessuna casa, nessun noviziato ... Conosco più città in cui non sono ancor stato, e dove vi sono molti buoni soggetti, che non aspettano che una occasione favorevole...

Il P. Roger ha dato gli esercizi per la prima Comunione nel villaggio di cui vi ho già parlato altre volte, dove noi abbiam fatto riaprire la chiesa [Étiolles]. Era solo ed ha fatto cose mirabili ... Questo piccolo Ritiro ha dato luogo alla riconvalidazione di alcuni matrimoni contratti invalidamente nel tempo della Rivoluzione. Ciò fatto ritornammo a Parigi. Gli affari non ci permettono di mangiare e dormire; quante volte ho dovuto interrompere questa lettera! Il P. Roger sta preparando un'altra prima Comunione. Non so come questi abbia potuto reggere per un anno intiero a tante fatiche con una salute sì miserabile. Mentre noi eravamo in questo villaggio il P. Halnat dava gli Esercizi in una chiesa di Parigi ... Alli 25 del corrente il P. Halnat partirà per le Fiandre, e dopo in Bretagna, ed io per la Franca Contea, quindi a Lione, e da Lione a Aix in Provenza; ma ciò non potrò fare di seguito perché è necessario che ritorni per la riunione de' Fratelli nel mese di settembre. Vado a Aix per gl'inviti premurosissimi che mi fa il gran Vicario [residente a Parigi] di quella diocesi per formarvi uno stabilimento ... Ma prima è necessario di ben stabilire le due Case di Parigi e di Amiens...»

21 mars

Pacc. 7 II/3,6
(d'altra mano)

Le retard de l'occasion me met a même, mon bon Père, de vous rendre compte de ma visite a Mgr Spina. J'y suis allé hier soir avec le P. Razac, qui lui a remis une lettre de recommandation de Mgr le Nonce de Vienne[20]. La conversation a été fort longue. Vous m'ordonnez de vous en parler en détail, je vais le faire avec simplicité. Il a commencé par nous relancer fortement sur un mot echappé dès le premier abord au P. Razac; ce mot étoit *le Père Général. Général,* a-t-il tout de suite repris avec une espèce de surprise; puis il s'est étendu beaucoup sur l'inconséquence d'un pareil titre, qui n'appartenait qu'au supérieur d'une Société régulière approuvée par l'Église, et que vous ne pouviez nullement vous arroger, la Societé n'étant pas approuvée, mais seulement tolérée et comme une réunion d'ecclésiastiques rassemblés pour faire le bien. Il nous a ensuite parlé en détail de tout ce qui s'étoit passé à Florence, lui-même y étant alors. Il sembloit rabaisser les privilèges que vous aviez obtenus du Souv. Pontife, en particulier sur la manière dont avoit été obtenu le décret des Missions dans les pays étrangers, decret obtenu non par Pie VI mais par Mgr l'Arch. de Nisibe[21]. Il en est venu à l'habit de la Compagnie comme usurpé malgré le St Père, qui ensuite avoit refusé différentes grâces que vous lui aviez demandées de Venise; il ajouta même que le St Père menaça même de ne pas lui être favorable tant que l'on porteroit cet habit[22]. Il s'est plaint de ce que vous étiez allé trop vite; que vous aviez voulu former une société separée de celle des jésuites, ce qui les avoit excité contre vous[23] et les avoient portés a vous contrec-

[20] Mons. Luigi Ruffo Scilla era stato interessato da Pio VI per la fusione della Compagnia della Fede con la Società del Cuore di Gesù (GUIDÉE, *Varin* 81). A questa data era stato creato cardinale (23 febbraio 1801). Il p. Pierre-Marie Razac, aggiuntosi alla Società del Cuore di Gesù nel 1795 (GRIVEL, *Storia* 18), si trovava a Dillingen, quando da Paccanari, con istruzioni datate: Roma, 6 febbraio 1801, fu inviato in Francia col p. Jaubert; egli doveva dar sesto agli affari di famiglia e poi trasferirsi quanto prima a Londra con p. Halnat, per intraprendere la missione del Madagascar (*Pacc.* 7 II/3, 4).

[21] Cesare Brancadoro, arcivescovo titolare di Nisibe dal 1789, segretario di Propaganda. È da ricordare che la prima volta che il Paccanari visitò Pio VI ancora a Siena, nel 1798, ebbe da lui l'incarico di raccogliere i dispersi alunni del collegio di Propaganda. Il 1° novembre poi, in Fermo, dove dimorava, mons. Brancadoro firmava un decreto con cui, in vigore delle speciali facoltà avute dal Papa il 18 marzo, assegnava ai sacerdoti della Compagnia della Fede (i 17 membri della quale erano tuttora in Castel S. Angelo; la sentenza d'innocenza fu emessa il 10 novembre) le seguenti missioni: «Promontorium Bonae Spei cum suis adjacentiis usque ad Lusitanas Colonias; praeterea Aethiopiam, et Insulas Madacascariae, Franciae [Maurizio], Borboniae [Réunion], Seichelles, Novae Hollandiae [Australia], eiusque finitimas; demum insulas Jezo atque Japoniae». Il decreto è riportato dal «Giornale, o sia Relazione» dei primi tre anni della Compagnia (originale in *Pacc. 2,* fasc. 12, senza numerazione di pagine; due copie in *Pacc. 1,*; nella seconda, numerata, p. 105-6). È dunque inesatto F. GRIVEL, *Histoire des deux Sociétés du Sacré Coeur et de la Foi,* 70 (*Pacc. 3/b*; copia).

[22] Tutte cose risultanti pure dall'archivio Paccanari. Mons. Spina era a Venezia al tempo dell'elezione di Pio VII, avendo portato là l'anello del Pescatore di Pio VI, alla cui fine egli aveva assistito.

[23] Questo particolare è ignoto al GRIVEL, *Histoire.* Può bene però accordarsi a quanto egli dice dell'iniziale entusiasmo col quale gli exgesuiti accolsero Paccanari a Venezia al principio del 1799. In seguito gli exgesuiti di Parma, contattati per primi da Paccanari, dubitarono delle sue intenzioni di voler preparare con la sua Compagnia le vie al ristabilimento della Compagnia di Gesù, e lo propagarono; allora Paccanari, nell'agosto 1799, fece diffondere in Italia una lettera di protesta della sua sincerità (*Copia* 29-30). La lettera era stata consegnata a Giuseppe Nugnez, un exgesuita accettato tra i suoi dal Paccanari a Padova e da lui chiamato a Vienna a metà di luglio. È a questo che deve riferirsi lo Spina, giacché la sua condotta dopo il ritorno diede motivo di sospettare che avesse fatto un doppio gioco. *Pacc. 2,* «Giornale» cit., fasc. 19. Convinto, venne dimesso nell'ottobre 1800. *Pacc. 8,* B, 343.

carrer en tout, tellement qu'ils avaient envoyés de Venise un des leurs à Vienne pour mettre opposition a vos entreprises (ce qu'au reste il n'approuvoit point). Il nous dit vous avoir fait plusieurs représentations à Florence sur votre manière de proceder dans cette affaire, manière qu'il n'approuvoit point. Il ajouta que vous aviez continué vos instances auprès de Pie VII; qu'au surplus le corps que vous formiez n'étoit que toleré; il dit aussi un mot sur l'embaras où jetteroient le Souv. Pontife les différentes puissances, l'Espagne en particulier, à la nouvelle d'une société dont le changement de nom de leur feroit pas prendre le change. Il parla ensuite de l'Archid. Marie Anne, des *Dilette*, du quatrième voeu de soumission au Souv. Pontif qu'elles faisoient[24], et qui lui sembloit superflu pour des réligieuses; il nous dit que la démarche de l'Archid. avoit soulevé contre elle le Gouvernement de Vienne; fit ensuite l'éloge de la Princesse qu'il regarde comme une sainte. Il parla longtemps, nous l'écoutâmes tranquillement.

Je pris ensuite la parole, et après avoir justifié en peu de mots le terme de Général qui pouvoit bien quelquefois échapper de notre bouche dans notre particulier, mais que vous étiez bien eloigné d'usurper, je lui parlai ensuite de l'esprit de simplicité que nous avions toujours remarqué en vous, que bien loin de vouloir vous-même vous approprier l'oeuvre que vous faisiez, vous étiez toujours prêt a l'abandonner au moindre signe de la volonté de Dieu[20], que vous ne prétendiez pas exclure les jésuites, mais que vous ne pouviez rien contracter avec eux sans les ordres du Souv. Pontif; qu'il sembloit donc que ce n'étoit point à vous que les jésuites devoient s'attaquer, puisqu'ils devoient bien savoir que vous ne pouviez prétendre a rien et que vous ne pouviez vous avancer en rien sans l'autorisation de Sa Sainteté; que ce n'étoit donc qu'à elle-même qu'ils auroient dû porter leur réclamation. Je lui ajoutai qu'enfin que l'on connoissait notre entier dévouement au Souv. Pontif; que cet amour et cette soumission aveugle, qui faisoit notre plus douce consolation et que nous regardions tous comme le gage le plus précieux de notre espérance pour le ciel, étoit bien plus fortement gravé dans nos coeurs que dans les constitutions; et que c'étoit là ce qui devoit répondre aux inculpations qu'on pouvoit nous faire. Puis au sujet des persécutions de Vienne, je distinguai la personne de l'Empereur de son Gouvernement; le premier étoit tout pour nous, désirait sincèrement la Compagnie; la persécution n'est venu que du second; je lui rapportai la manière gracieuse dont l'Empereur avoit accordé à sa soeur la permission de se consacrer a Dieu. Comme je savois qu'on vous reproche vivement d'avoir entrainé la Princesse, en lui montant et exaltant la tête, je lui fis un exposé simple de la manière dont cela s'etoit passé; comme dès l'âge le plus tendre elle se sentoit appellée à se consacrer a Dieu; que même deux ans avant de vous connaître elle sollicitoit et prenoit déjà les moyens d'exécuter son projet; que vous en arrivant en Autriche l'aviez trouvée toute décidée; que dans un voyage que vous aviez fait a Prague pour visiter un établissement que nous y avions c'étoit elle qui avoit insisté près de vous pour mettre plus décidement la main a l'oeuvre et que vous vous étiez rendu à ses instances.

Je finis par lui dire: Mgr, Votre Grandeur me permettra-t-elle maintenant de lui demander une grâce qui sera pour nous d'une grande consolation. Elle connoît notre devoûment et notre soumission parfaite au Souv. Pontif, et puisque dans ce moment

---

[24] Il 7 settembre 1799 Paccanari scriveva all'arciduchessa: «Le rimetto la formola [dei voti da pronunciare, lei e le due Naudet, dando così inizio alle *Dilette*], che mi ha domandato ... Nel momento, ch'estendeva la formola mi è venuto un pensiero, che per me è stato tutto improvviso, e lo vedo del Signore, ed è di sottomettere le Dilette con un voto al Sommo Pontefice, e suoi successori in tutte le cose riguardanti lo stabilimento loro ... così non potremo essere criticati da Persona alcuna (*Copia* 36-37). Non si tratta di sommissione in genere, come nel quarto voto della Compagnia della Fede (v. nota 4 dell'introduzione).

nous le voyons comme présent dans votre personne, nous vous supplions de vouloir bien le suppléer à notre égard en nous dirigeant dans notre conduite, et nous determinant les occupations et le genre de travail que vous jugerez le plus convenable. Je lui parlai du voyage que je venois de faire à Caen, du bon accueil que les grands Vicaires m'avoient fait, du désir qu'ils m'avoient temoigné de nous y voir établis et nous charger de l'éducation de la jeunesse, qu'ils nous cherchoient eux mêmes des sujets. Je lui rendis compte de ce que nous avions fait jusqu'alors, nous livrant tout entiers aux pauvres et aux malades, mais que nous avions pensé tourner nos soins vers la jeunesse par l'instruction et vers les habitants des campagnes, autant que le permettoient les circostances actuelles; qu'au reste encore une fois nous lui soumettions toutes nos actions, et que nous le prions de vouloir bien nous employer de la manière qu'il jugeroit convenable.

Mgr y parut sensible; il prit un air et un ton beaucoup plus gracieux, il sembla prendre intérêt à la réussite de l'oeuvre, disant seulement qu'il falloit attendre le moment, mais continuer de faire le plus de bien que nous pourions, prenant attention a ménager le Gouvernement, que les événements feroient le reste; il ne voulut point nous prescrire d'autre conduite, si non que de nous engager encore à faire tout le bien qui se présenteroit à nous, de la manière la plus avantageuse et la plus facile. Enfin tout le reste de la conversation se passa très bien avec un air d'intérêt de sa part, benissant même Dieu de ce qu'il envoyoit des ames zélées pour sa gloire. Il me fit l'eloge du P. Halnat.

Voilà, mon bon père, l'exposé en substance de ma visite. Je me suis consolé du mot échappé au P. Razac, qui nous avoit valu une longue tirade assez peu plaisante, en pensant que cela nous avoit donné occasion de connoître sa manière de penser. Je vous ai dit que M^{r} l'abbé Bernier, l'Agent et comme le Ministre de Buonaparte le Premier Consul pour toutes les affaires de la Religion et chargé specialement d'en traiter avec Mgr Spina, voyoit les choses du même oeuil que lui, et par conséquent les feroit voir comme il voudroit au Premier Consul. Quoiqu'il en soit, vous connoissez nos dispositions: nous sommes persuadés que nous travaillons a l'oeuvre du Seigneur; nous devons donc, nous abandonnant totalement entre ses mains, travailler avec diligence à y concourir de toutes nos forces, nous souvenant sans cesse que jamais les oeuvres de Dieu ne manquèrent de contradictions et d'obstacles, et qu'enfin nous sommes dans les mains de Dieu étant dans celle du Vicaire de Jésus Crist, son Divin fils.

Je suis encore une fois, mon bon Père, Votre tout devoué *enfant*[25].

---

[25] A proposito del tono così filiale e dell'attaccamento al p. Paccanari che risalta in questa lettera, sono da tener presenti le affermazioni del p. Varin nella lettera già citata [nota 14] al card. Caprara: «Je dois Vous dire avec simplicité qu'à peine la réunion fut faite avec le P. Paccanari, je conçus de forts inquiétudes sur la démarche que nous venions de faire. Ces inquiétudes étaient fondées sur le caractère du P. Paccanari et sur la manière dont il nous conduisoit. Tout ce que je voyois en lui, me sembloit si nouveau et si éloigné des voyes ordinaires, que mon esprit ne pouvoit s'y accoutumer. Après de longs et pénibles combats, mon âme prit le dessus, et s'attacha au P. Paccanari, mais il me restoit toujours un certain étonnement que je ne pouvois vaincre. Lorsqu'en France je fus éloigné du P. Paccanari, ma confiance s'augmenta: toutes les lettres que je recevois de la maison de Rome, me faisoient croire que le S. P. Pie VII favorisoit la congrégation du P. Paccanari, et je puis dire que tout le reste ne m'est rien, pourvu que nous fussions selon le coeur du Vicaire de J.C.». – Il 15 maggio 1800 i tre missionari avevano firmato a Dillingen un'ardente dichiarazione di perpetua adesione al Superiore: « ... in amantissimum Patrem Nicolaum Paccanari toto affectu laeti ferimur ..., ipsius tamquam adstantis manus cum lacrymis osculamur ...» (*Pacc. 7* II/3, 1).

SUMMARY

On the occasion of the study on the Fathers of the Faith that opens this fascicle of AHSI, we here publish a long letter of Fr. Joseph Varin – the first and, indeed, the only one preserved in its entirety – to Fr. Niccolò Paccanari, superior of the Society. A small portion of it had already been published, but the letter deserves to be published in its fullness as a complement to what is already known about the first undertakings of the Fathers of the Faith in France.

Nine months after the arrival of the three Fathers in France (16 June 1800), Fr. Varin took the opportunity to send safely a hand-delivered letter to the superior in Italy. Because of the complaints he had received, he concluded that many earlier letters had been lost, and so he gives a full description of the activity carried out during the first six months and tells of the trip to Normandy made during the last six weeks. As a result of his experiences, he thinks he should, both now and in the future, orient himself in two directions: the formation of youth and missions in the countryside. Having at his disposal two priests, who offered themselves in Normandy as educators, and two others, who joined him in Paris, and reasonably expecting new candidates from the trip he proposes to make after the coming Easter to his native Franche-Comté and Lyons, and relying on the promised help from the superior, he is eager to open an educational institute in Paris. As is known from a later letter dated the beginning of June and preserved only in part, the institute did open, but at Amiens, and to the sojourn to Franche-Comté he added a visit to the south, all of which took up the second half of 1801. This trip was, however, interrupted by the gathering in the capital, at the end of August, of all the Fathers – both those who had joined him (four had been accepted in Amiens) and those who had been sent to him – to make the Exercises together during the month of September, and after which time the novices would continue their novitiate.

The letter describes in detail the ceremony of 21 November when the «Dilette» of Jesus (an institute of women which was founded according to the spirit of both founders of the Society and which began in Prague in May 1799 with Maria Anna, the emperor's sister, who had been born in Florence of the then Grand Duke of Tuscany and went to Italy in 1800) had its beginning in France. Among the first four who thus consecrated themselves was St. Madeleine Sophie Barat.

Fr. Varin ends his letter on 19 March (his name-day) while waiting to go to the large oratory of the «Dilette» to sing a solemn Mass, and while waiting for the audience on the following day with Mons. Spina who, in the preceding months and after much labor, came to an agreement with l'abbé Bernier, the representative of First Consul Bonaparte, on a formula of a concordat then under examination in Rome. The audience set off on the wrong track because of the imprudent language of a companion, but it ended cordially. Fr. Varin listened in silence to the long list of points that the Archbishop of Corinth directed against Paccanari relative to his dealings with Pius VI and Pius VII, and humbly defended him and especially emphasized the Society's full adhesion to the Supreme Pontiff. He then, in a spirit of deep faith, asked directives of the pope's legate with regard to the activity he should carry out. The latter very kindly exhorted him to do all the good possible.

FINAL DESVENTURADO DE UN HERMANO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN S.J. – Valladolid*

La genealogía familiar de San Ignacio de Loyola ha sido minuciosamente fijada por C. de Dalmases, historiador recientemente fallecido. En *Fontes documentales de Sancto Ignatio de Loyola* traza la cadena ascendente y descendente de los deudos de Ignacio de Loyola apoyándose en documentos fehacientes.

Algunos modernos historiadores, Cros, Tacchi-Venturi, Dalmases, cuentan siete varones y cuatro mujeres como hijos de Don Beltrán Yáñez de Loyola y de Dª Marina Sáenz de Licona y Balda.

Otros historiadores – Ribadeneira, Polanco, Yarza, Gamboa, etc. – mencionan ocho varones y cuatro hembras como los descendientes de los padres de San Ignacio. Nosotros nos inclinamos a admitir la existencia de Francisco Alonso de Loyola, «el ciego», vecino de Los Yébenes, documentado por una Carta Ejecutoria de Hidalguía confirmada por la Real Chancillería de Granada expedida en 1559 a favor de Juan García Calvete de Loyola, su descendiente[1].

Sean siete o sean ocho los hijos varones de D. Beltrán de Loyola, consta documentalmente que existieron además dos hijos naturales de madre desconocida, un varón y una mujer: Juan Beltrán de Loyola, «el borte», y María Beltrán[2]. Del primero consta su existencia por el testamento de su medio hermano, Ochoa Pérez de Loyola, firmado en Loyola a 18 de Febrero de 1508 por el que mandaba a «Juan Beltrán de Loyola, borte, mi hermano, la otra mi espada o el otro sayo e las mías calzas blancas. Así se hizo»[3]. Esto es todo lo que hasta ahora se sabía acerca de este hermano de San Ignacio.

---

*Siglas
AMA = Archivo Municipal de Azpeitia
AHPP = Archivo Histórico Provincial de Palencia
AHPV = Archivo Histórico Provincial de Valladolid
ARCh = Archivo de la Real Chancillería de Valladolid

[1] J. DE OLÓZAGA, *Un hermano de San Ignacio desconocido hasta ahora.* Razón y Fe 153 (1956) 236-79.

[2] Borte: borde, dícese del hijo nacido fuera de matrimonio. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua.*

[3] *Fontes doc.* 191.

Hoy podemos aportar varios datos más sobre su extraña muerte, sobre el nombre de su legítima esposa, los de sus cuatro hijos y sobre la dispersión de tres de estos por tierras palentinas; sobre la descendencia de algunos de estos y sobre la capilla funeraria que una de sus hijos levantó para sus familiares en la iglesia de San Francisco de Palencia, capilla que felizemente se conserva.

Asesinato en Azpeitia

Por un documento conservado en el Archivo Municipal de Azpeitia[4] conocemos la sentencia pronunciada por el Corregidor de la provincia de Guipúzcoa, Francisco Téllez de Hontiveros, en Tolosa a 20 de Agosto de 1509. Una copia de esta sentencia se conservaba en la casa solariega de Loyola porque en el inventario de Martín García de Oñaz, se menciona «una sentencia que se dió contra Juan Martínez de Urrategui»[5].

Por ella sabemos que Juan Beltrán de Loyola, hijo de Juan Beltrán de Loyola, borte, y su curador ad litem, Juan Martínez de Egurza, acusaron criminalmente a Juan Martínez de Urrategui, llamado vulgarmente «Juancho, el Grande»; vecino de Azpeitia, declarado ausente y en rebeldía, por haber dado muerte al dicho Juan Beltrán de Loyola, borte, vecino asímismo de Azpeitia.

De aquí se deduce que en 1509 Juan Beltrán de Loyola, junior, era menor de edad pues necesitó un «curador ad litem» para formular la querella criminal contra el asesino de su padre.

Ignoramos la causa de la muerte violenta de Juan Beltrán de Loyola, borte. Cuando se inició el proceso criminal contra Juan Martínez de Urrategui, éste desapareció de la escena y no acudió a ninguno de los tres plazos que para presentarse ante la justicia se le dieron y pregonaron. Por ello se le acusó de haber incumplido el mandato de presentarse a la primera llamada y por ello haber incurrido en las penas del «desprez»; por no haberlo hecho a la segunda requisitoria, incurrió en la pena del «omecillo» y por la tercera se le declaró «rebelde y contumaz».

De acuerdo con las leyes y pragmáticas del reino y con el uso y costumbre de la provincia de Guipúzcoa, se le dió por encartado y acotado y por convicto y confeso. A estas penas se añadirían las correspondientes a varias circunstancias agravantes que se mencionan en la sentencia que venimos extractando: una fue la alevosía o cautela para asegurar la comisión de delito sin riesgo del delincuente. Otra fue la traición, otra la crueldad «por haberle dado las cuchilladas e golpes en su cabeza e cara». Por todas estas causas y circunstancias fué condenado Juan Martínez de Urrategui «a pena de muerte natural la qual le sea dada en esta manera: en qualquier lugar o parte que se hallare sea puesto e metido en un serón, atado con su soga e lazos a la cola de

---

[4] AMA *Estante 1º Plúteo 11 Caja «Escribanos Varios»* 1. Debo al archivero de Loyola, P. J. Ramón Eguillor el conocimiento de este doc.

[5] *Fontes doc.* 607.

una azénbila o macho, le lleven arrastrando con voz de pregonero por todas las plazas e calles acostumbradas del tal lugar donde fuere hallado e tomado, hasta la horca, rollo o picota del dicho lugar, y allí mando que sea ahorcado con una soga atada a su garganta e que de allí no se partan hasta que le salga el ánima del cuerpo e de las carnes».

Todavía se añaden dos nuevas circunstancias agravantes al delito cometido por Juan Martínez de Urrategui contra el hermano de San Ignacio. Una era el «debdo que avía quel tenía con el dicho Juan Beltrán de Loyola, dicho Juancho, por afinidad». La otra era el caracter quizá sagrado o doméstico en el que se cometió el crimen: «por ser cometido el dicho delito en el lugar que se cometió». ¿Cual era el vínculo de afinidad entre el asesino y su víctima? Lo ignoramos, como ignoramos el lugar donde se cometió el crimen.

Por estas nuevas agravantes «mando que después que de sí fuese muerto el dicho Juancho en la dicha picota, horca o rollo, que haya de ser descolgado dende que le ayan de azer e agan quatro quartos, los quales mando poner en quatro palos colgados en quatro caminos los más públicos de la tal cibdad o villa e se fiziese cerca de la tal villa o lugar».

No se acaban con esta enumeración las penas impuestas a Juan Martínez de Urrategui. «Por le aver muerto alevosamente conformándome con la disposición de las leyes le condeno a perdimiento de la meytad de sus bienes los quales aplico e ho por aplicados a la Cámara e Fisco de Su Majestad». Juan Bautista de Corro Vergal, receptor de penas, cuidará de recaudar esas cantidades y dar cuenta al tesoro de Su Alteza. Además se le condena en las costas. La sentencia exhorta, finalmente, a los merinos, alcaldes y demás justicias a jecutar esta sentencia y a los vecinos y moradores de la provincia les exhorta a que no recojan al delincuente en sus casas ni le dén las cosas necesarias para su subsistencia.

La desconocida familia del «Borte»

Otros documentos de diverso origen nos ofrecen nuevas noticias sobre la desconocida familia de este hermano de San Ignacio.

En 1512 la Real Audiencia y Chancillería de Valladolid confirmaba en grado de apelación con sus sentencias de vista y revista, la dada por el alcalde ordinario de Azpeitia, Martín Sánchez de Goyaz, en el pleito que Juan Beltrán de Loyola, junior, y María Pérez de Loyola[6], hijos legítimos de Juan Beltrán de Loyola, ya difunto, y de Catalina de Isurola, y su tutor y procurador en su nombre, Juan Martínez de Egurza, contra Juan Pérez de Manquíbar. Catalina de Isurola, la esposa, no sabemos por qué se abstuvo de actuar en este pleito y cedió su derecho a Juan Martínez de Egurza. Motivos tenía Egurza para merecer la confianza de la viuda e hijos del «Borte». Eran muchos los años en que Egurza había trabajado con los señores de la casa de Loyola. En 1500 don Beltrán Yáñez de Loyola, señor de la casa de Loyola,

[6] ARCh *Reales Ejecutorias, Leg. 270.*

cedió al concejo de Azpeitia el sel de Lazcansoro ante el escribano Juan Martínez de Egurza[7]. Egurza fue testigo en 1502 a la pronunciación de la sentencia dada por el Corregidor de Guipúzcoa, Rodrigo Vela Núñez Dávila, contra Martín García de Loyola[8].

Asistió como escribano en 1505 a la cesión de la casa de Obiaga que recibió Martín García de Loyola del clérigo Domingo de Alzaga[9]. En 1506 fue testigo de la promulgación de las ordenanzas para los clérigos de la villa que Don Beltrán Yáñez de Loyola hizo confirmar al obispo de Pamplona, Antonio Palavicini, cardenal de Santa Práxedes[10]. En 1507 Martín García de Loyola hizo donación a Juan Martínez de Egurza de una huesa en la iglesia de San Sebastián de Soreasu «en satisfacción y remuneración de los muchos servicios que le debo»[11]. Razones de sobra había para que Egurza tambien en esta ocasión y pleito actuara como tutor de los hijos del «Borte».

El problema planteado en este pleito era que Juan Beltrán de Loyola, el «Borte», tenía recibida desde 1508 – «podría aver quatro años poco más o menos tiempo» – una carta de obligación firmada por Juan Pérez de Manquíbar por la que éste se obligaba a pagar a aquel 70 florines corrientes. No se pagó esta cantidad dentro del término estipulado, murió Juan Beltrán de Loyola, el «Borte», y su hijo, Juan Beltrán de Loyola, junior, junto con su hermana, María Pérez de Loyola, presentó una demanda ante el alcalde ordinario de Azpeitia, Martín Sánchez de Goyaz. Tras el impago de la deuda por parte de Manquíbar, el alcalde Goyaz mandó ejecutar la deuda contra el encartado al jurado Domingo de Beizama[12]. Este, como medida de presión, tomó preso a Juan Pérez de Manquíbar hasta tanto que pagase los 70 florines a los hijos del «Borte». Pero por negligencia o por connivencia, el caso fue que Beizama soltó de la prisión a Manquíbar, pues «le avía dexado en la casa de Pérez de Lladi que hera fuera de dicha villa (de Azpeitia) y él se avía ido a comer a casa del dicho Domingo (sic, por Juan Martínez) de Egurza por lo que el dicho Domingo de Beizama hera obligado a pagar por el dicho Juan Pérez (de Manquíbar) los 70 florines de la obligación[13].

Concluído el pleito, el alcalde ordinario de Azpeitia dió sentencia condenando a Domingo de Beizama a presentar al reo ausente en el plazo de treinta días o a pagar dentro de otros diez días más los 70 florines a los hijos del «Borte», sin hacer condenación de costas. Firmaron esta sentencia Martín Sánchez de Goyaz y el bachiller De Amezqueta.

---

[7] *Fontes doc.* 162.
[8] Ibid. 169.
[9] Ibid. 174.
[10] Ibid. 180.
[11] Ibid. 177.
[12] Ibid. 144. Domingo de Beizama, vecino de Azpeitia, fué recompensado en el testamento de Juan Pérez de Loyola, hermano mayor de San Ignacio, «mando a Domingo de Veizama, vecino de Azpeitia, mi criado, doce ducados de oro por los servicios que me ha hecho, allende de su sueldo».
[13] ARCh *Reales Ejecutorias, Leg. 270.*

Beizama no se conformó con esta sentencia y apeló de ella ante la Real Audiencia y Chancillería de Valladolid y ante su presidente y oidores. El procurador en este caso de los hijos de Juan Beltrán de Loyola, Borte, fué Antón Doro quien impugnó aquella apelación y suplicó por el contrario que se aprobase y confirmase la sentencia dada por el alcalde de Azpeitia.

Juan de Vitoria, procurador de Domingo de Beizama, alegó por su parte que «siempre tuvo al dicho Juan Pérez de Manquíbar entre grillos e en mucha guarda y había puesto toda la diligencia que podía y por se aver quemado la dicha villa de Azpeitia no avía cárcel pública donde él moraba porque allí avía siempre gente. En tal caso él no era obligado especialmente por poca causa e seyendo la deuda tan pequeña e atenta la calidad de la persona del dicho Juan Pérez de Manquíbar que hera ombre onrrado, casado e arraygado en la jurisdicción de la dicha villa». Alegadas y oídas estas y otras razones, el presidente y oidores de la Real Audiencia y Chancillería fallaron que la sentencia dada por Martín Sánchez de Goyaz, alcalde de Azpeitia, era buena y digna de ser confirmada. Así lo firmaron el presidente y oidores el 20 de Febrero de 1512.

Por parte de Beizama se suplicó contra esta sentencia pero los oidores de la Real Chancillería dieron sentencia de revista confirmando en todo la anterior. Esta nueva sentencia fué firmada por los Licenciados Rodrigo, Luxán y Acuña.

Los hijos de Juan Beltrán de Loyola, el «Borte», pidieron y obtuvieron Carta Executoria de esta sentencia expedida el 26 de Enero de 1513[14].

Los nietos carrioneses del «Borte»

María Pérez de Loyola, hija de Juan Beltrán de Loyola, «Borte», vuelve a aparecer en los documentos, casada antes de 1522 con Julián Díez, viviendo ambos en Carrión de los Condes (Palencia). Quizá el trágico final de su padre aventó a sus hijos por otras tierras fuera del País Vasco.

María Pérez de Loyola, sobrina carnal de San Ignacio, tuvo en Carrión tres hijos: Julián, que fué monje cartujo en el convento de El Paular. Llevaba el mismo nombre que su padre. Juan Díez de Loyola, del que se conservan abundantes noticias, fue durante años administrador de los bienes del carrionés Don Melchor Alvarez de Vozmediano, obispo de Guadix y asistente al Concilio de Trento[15]. Fue enterrado en la capilla de San Gregorio de la iglesia de Nuestra Señora de Belén, donde estaban enterrados sus ascendientes paternos. Hubo de morir antes del 8 de Diciembre de 1582, pues en esa fecha era testamentario suyo su hermano Zoilo. El tercero de los hijos de María Pérez de Loyola se llamaba Zoilo Díez de Loyola, doctor en Derecho y presbítero. Su nombre, muy conocido en Carrión, era el del titular de la gran abadía benedictina que felizmente todavía hoy subsiste[16].

---

[14] El texto por error pone: 1512.

[15] ARCh *Pleitos Civiles, Escribanía de Pérez Alonso. Fenecidos, Leg. 1081* nº 3. L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *Familiares de San Ignacio de Loyola en tierras palentinas*. Publicaciones de la Institución «Tello Téllez de Meneses» 151 (1984) 351-64.

[16] Ibid.

En 1577 el doctor Zoilo Díez de Loyola adquirió de los clérigos de la iglesia de Nuestra Señora de Belén y del Obispo de Palencia, Don Juan Zapata de Cárdenas, los derechos necesarios para levantar en ella una capilla funeraria propia para su enterramiento, cuya traza fue hecha por Juan de Celaya arquitecto y escultor.

Los hijos palentinos del «Borte»

Además de Juan Beltrán de Loyola, junior, que debió seguir viviendo en el País Vasco y de María Pérez de Loyola, que afincó en Carrión de los Condes, el «Borte» tuvo otro hijo y otra hija.

Por los mismos años que María Pérez de Loyola moraba en Carrión, era vecino de Palencia Hernando Vizcaíno de Loyola, muy relacionado con los Loyolas de Carrión. Su parentesco con Juan Beltrán de Loyola, «Borte», está aclarado ya documentalmente.

Que Hernando Vizcaíno de Loyola, vecino y regidor de Palencia, era tambien hijo del «Borte» y por tanto, hermano de María Pérez de Loyola se prueba con los siguientes documentos. En 17 de Agosto de 1576 Juan Díez de Loyola, el carrionés, hijo de María Pérez de Loyola dio poder «a mi tío, Don Hernando Vizcaíno de Loyola, porque no me puedo hallar presente a me desposar con Doña Beatriz de Frómista y Mazuelo, para que en mi nombre se despose con ella por palabras de presente»[17]. Juan Díez de Loyola le llama tio, luego resulta hermano de la madre, María Pérez de Loyola. De acuerdo con tan estrecho parentesco le encarga representarle en el matrimonio por poderes.

El segundo documento confirma claramente lo anterior. Juan Díez de Loyola firmó el recibo de la dote de su mujer en 10 de Setiembre de 1576. Las negociaciones para fijar la cuantía de la dote y de las arras fueron llevadas a cabo por «mi tío, Don Hernando Vízcaíno de Loyola»[18]. Su calificación familiar está clara. Era hermano de su madre. Por ello le confía asunto tan personal e íntimo como la fijación de las condiciones económicas del matrimonio de su sobrino, la dote de la esposa y las arras que el marido habría de aportar.

En 8 de Noviembre de 1582 Hernando de Loyola asistió como testigo a la firma de un poder dado por Zoilo Díez de Loyola relacionado con la testamentaría de su hermano Juan Díez de Loyola[19]. Esta asistencia confirma el ya probado parentesco, al estar presente probablemente al entierro de su sobrino Juan Díez de Loyola y ciertamente a la ejecución de su testamento.

Estos documentos nos prueban que Hernando Vizcaíno de Loyola era hermano de María Pérez de Loyola, hijo por lo tanto de Juan Beltrán de Loyola, el «Borte».

---

[17] AHPV *Protocolos de Alonso de Movilla, Leg. 652* 1016.
[18] AHPV *Protocolos de Alonso Cerón, Leg. 562,* 10-IX-1576.
[19] AHPP *Protocolos, Leg. 7.305.*

Al mismo tiempo que Hernando, vivía en Palencia Ana Vizcaíno de Loyola, casada con Don Juan de Saldaña. La identidad y suma rareza del apellido en territorio castellano junto con la coincidencia cronológica y la residencia de ambos en la capital palentina nos inducen a admitir que Ana Vizcaíno de Loyola era hermana de Hernando Vizcaíno de Loyola y por tanto, ambos, hermanos de María Pérez de Loyola e hijos los tres de Juan Beltrán de Loyola, el «Borte».

Siguiendo la tradición familiar de los Loyola de devoción a San Francisco y a la Orden Franciscana, doña Ana Vizcaíno de Loyola escogió la gran iglesia de San Francisco de Palencia para edificar en ella una capilla funeraria para sus descendientes[20]. Fue el célebre maestro de cantería Gonzalo de Sobremazas, natural de Valdecilla en la merindad de Trasmiera, quien dirigió la obra de esta capilla dedicada a San José, la primera junto al altar mayor del lado de la Epístola, que felizmente se conserva hoy en día[21].

Estos son todos los descendientes del hermano de San Ignacio. Quizá la trágica muerte de Juan Beltrán de Loyola, el «Borte», a manos de su pariente Juan Martínez de Urrategui, fué el huracán que dispersó a tres hijos del hermano de San Ignacio: María en Carrión, Hernando y Ana en Palencia. Sólo el homónimo Juan Beltrán, junior, debió quedar en el País Vasco. Los otros tres prolongaron la estirpe loyolea en Castilla y dejaron su recuerdo en las iglesias de Nuestra Señora de Belén, de Carrión, y de San Francisco en Palencia.

APENDICE

Archivo Municipal de Azpeitia, *Estante 1º, Plúteo 1º, Caja «Escribanos Varios 1».* 20 de Agosto de 1509.

En el pleito e cabsa criminal que pende e se trata entre Juan Beltrán de Loyola, vecino de la villa de Azpeitia, fijo de Juan Beltrán de Loyola, vorte, ya defunto, abtor acusante e su curador ad litem en su nombre, de la una parte e Juan Martínez de Urrahategui, dicho Juancho el grande, vecino desta villa d'Azpeitia, reo acusado en su absencia e rebeldía de la otra, sobre la muerte del dicho Juan Beltrán de Loyola, borte, vecino asimismo que fué de la dicha villa de Azpeitia e sobre las otras cabsas e razones en el proceso del dicho pleito contenidas.

Fallo que el dicho Juan Martínez de Urrahategui, dicho Juancho el grande, aver seydo e ser reo e culpado en la muerte del dicho Juan Beltrán de Loyola, vorte, de que por el dicho Juan Beltrán de Loyola, su hijo, fué acusado e por tal la do, pronuncio e por no aver venido nin parescido en el primero término e plazo que para se presentar a la cárcel de la dicha provincia le fué dado e asegurandose condeno en la pena del desprez e por no se aver presentado a la dicha carcel dentro del segundo término e plazo

[20] AHPV *Protocolos, Leg. 164* 232, 20-I-1573.

[21] L. FERNÁNDEZ MARTÍN *La capilla de los «Loyola» en la iglesia de San Francisco de Palencia.* In *Arte, arqueología y edad antigua.* I (Palencia 1987) 139-46.

que para ello le fué asignado le condeno en la pena del omecillo e por no aver venido ni parescido en el tercero e postrimero término e plazo que para se presentar a la dicha cárcel le fué dado le do por rebelde e contumaz e conformandome con la dispusición de las leyes e premáticas deste reyno e con el uso e costumbre desta provincia le doy por acotado y encartado e por convito e confeso e por hechor e perpetrador del dicho delito de que por el dicho Juan Beltrán fué acusado en pena de lo qual por haber muerto alebe e a traición al dicho Juan Beltrán de Loyola borte e por haberle dado las cuchilladas e golpes en su cabeza e cara de que morió condeno al dicho Juan Martínez de Urrahategui, dicho Juancho el grande, a pena de muerte natural la qual le sea dada en esta manera en qualquier lugar o parte que se hallase sea puesto e metido en un serón atado con su soga e lazos a la cola de una azénbila o macho le lleven arrastrando con voz de pregonero por todas las plazas e calles acostumbradas del tal lugar donde fuese hallado e tomado hasta la horca, rollo o picota del dicho lugar e allí mando que sea ahorcado con una soga atada a su garganta e que de allí no se partan hasta que le salga el ánima del cuerpo e de las carnes e después por el debdo que avía quel tenía con el dicho Juan Beltrán de Loyola, el dicho Juancho de afinidad, por ser cometido el dicho delito en el lugar que se cometió e por otras circunstancias que agravian el dicho delito e resulta de lo pasado, mando que después que de sí fuere muerto el dicho Juancho en la dicha picota, horca o rollo que aya de ser descolgado dende que le hayan de azer e agan quatro quartos los quales mando poner en quatro palos colgados en quatro caminos los más públicos de la tal cibdad o villa e se fiziere cerca de la tal villa o lugar e por le aver muerto el dicho Juancho al dicho Juan Beltrán alebosamente conformándome con la dispusición de las leyes destos reynos, le condeno a perdimiento de la meytad de sus bienes los quales aplico e ho por aplicados para la Cámara e fisco de Su Alteza e mando a Juan Bautista de Corro Vergal, receptor de las dichas penas que tenga cargo e cuydado de los cobrar e recabdar para dar cuenta dellos al tesorero de Su Alteza o a quien de derecho deviere. E condeno más al dicho Juancho en todas las costas justamente fechas en prosecución desta dicha cabsa e pleito por el dicho Juan Beltrán, la tasación e moderación de los quales en mí reservo e así lo pronuncio, declaro e mando por esta mi sentencia difinytiba juzgando en estos escriptos e por ellos, etc. ...

Otrosí mando al merino principal de la dicha provincia e sus tenyentes e a los alcaldes, prebostas e otras qualesquier justicias de la dicha provincia e a cada uno en su jurisdicción que busquen e prendan al dicho Juancho e así tomado e preso executen en él esta dicha sentencia e de parte de Su Alteza mando e de la mía pido e requiero a todas e qualesquier justicias de qualesquier cibdades, villas e lugares de los Reynos e Señoríos de Su Alteza a cada uno en su jurisdicción que prendan al dicho Juancho e así preso lo envíen a su costa a esta dicha provincia adonde hizo e cometió el dicho delito para que se faga dél la dicha justicia.

E otrosí mando a los vecinos e moradores de la dicha provincia, villas e logares della que no receten ni acojan en sus casas ni en otras partes al dicho Juancho el grande ni le den las cosas necesarias so las penas contenidas en las leyes e capítulos de la Hermandad de la dicha provincia antes si le pudiesen aver le prendan e trayan ante mí o ante otro juez competente para que mande en él executar e llevar en la dicha sentencia a debido efeto e execución. El licenciado Téllez.

Dada e pronunciada fué esta dicha sentencia que suso va encorporada por el muy noble e virtuoso señor licenciado Francisco Téllez de Hontiveros, corregidor desta noble e leal provincia de Guipúzcoa por la Reyna nuestra señora estando asentado en abdiencia pública en la villa de Tolosa que es en la dicha provincia a veinte

dias del mes de agosto año del nascimiento de nuestro señor Jesuchristo de mill e quinientos e nuebe años por y en presencia de mí Miguel Pérez de Ydiacayz escribano de cámara de Su Alteza e su notario público en la su corte e en todos los sus Reynos e señoríos e de la Abdiencia del dicho señor corregidor por Martín Pérez de Ydiacaiz es-crivano principal della e testigos de yuso escriptos estando presente a la pronunciación della Juan Martínez de Hegurza, curador del dicho Juan Beltrán, menor, e en absencia del dicho Juancho en (sic por el) al qual mando notificar e si le fuere notoficado por mí el dicho escribano en persona de la Abdiencia que para ello e para todos los otros abtos del dicho pleito le estaba señalado e luego el dicho Juan Martínez por sí e en nombre del dicho Juan Beltrán, menor, dixo que rescibía por sentencia e consentía en ella.

Testigos son que fueron presentes Martín Martínez de Lasao, vecino de la villa de Azpeitia, e Nicolás de Ayzaga, vecino de la villa de Azcoitia e Juan López de Sara, vecino de la villa de Tolosa.

Va testado do dize: «los» non empezca.

E yo el dicho Miguel Pérez de Ydiacaiz, escribano de Cámara de Su Alteza e su notario público susodicho presente fuy e uno con los dichos testigos a la pronunciación de la dicha sentencia original que con poder e facultad de mí el dicho escrivano está en el proceso original de la dicha cabsa segund que en él está asentado e fiz aquí este mio signo a tal en testimonio de verdad.

Miguel Pérez.

SUMMARY

The family of Saint Ignatius of Loyola has been studied with exacting rigour and meticulous care by C. de Dalmases in *Fontes Documentales de Sancto Ignatio de Loyola,* Rome 1977, 759-824.

From this study we know that Saint Ignatius had a half-brother, the illegitimate son of his father, Don Beltrán, while he was still a bachelor by a woman whose name remains undetermined. This half-brother was named Juan Beltrán de Loyola, nicknamed «el Borte». He married Catalina de Insurola (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, *Ejecutorias,* carpeta 270 26-I-1512) and four children were born of their union.

Before 1512, Juan Beltrán de Loyola, «el Borte», died the victim of an assault committed in Azpeitia by Juan Martínez de Urrahategui, called «Juancho». We know this from a document in the Municipal Archives of Azpeitia in which the Chief Magistrate of Guipuzcoa González de Hontiveros sentenced the aggressor to capital punishment. In the sentence, two aggravating circumstances are noted: the existent relationship between the aggressor and his victim and the place – probably sacred – where the crime was committed. Immediately following the atrocity, three of Juan Beltrán's children left the Basque Country and established themselves in the province of Palencia. María Pérez de Loyola settled and married in Carrión de los Condes; Hernando and Ana Vizcaíno de Loyola went to live in the city of Palencia.

María Pérez de Loyola's two children, Juan Díez de Loyola and Zoilo Díez de Loyola, are buried in the church of Belén in the town of Carrión.

Ana Vizcaíno de Loyola ordered a mortuary chapel constructed for her burial and that of her descendants in the church of Saint Francis in Palencia. Happily, this church and chapel have survived to the present day. The masonry work in this chapel was done by master Gonzalo de Sobremazas from Trasmiera.

BIBLIOGRAPHICA

CONSPECTUS BIBLIOGRAPHICI

SOBRE BALTASAR GRACIÁN, DE NUEVO

MIGUEL BATLLORI S.I. – Roma.

No había sucedido nunca que, tras sólo dos años de haberle dedicado un boletín bibliográfico en este AHSI, el número de publicaciones gracianas hubiese crecido tanto, hasta verme obligado a consagrarle una nueva reseña, so pena de no seguir el mismo ritmo acelerado del gracianismo internacional. En otras ocasiones, y no precisamente en esta revista, había ya indicado un doble contraste. El primero, entre el gracianismo español de los años veinte, cuando las obras breves de Baltasar Gracián habían entrado en el cauce de los libros de lectura, más que de estudio, y el gracianismo de 1958, año tricentenario de su muerte, cuando el círculo de sus lectores era mucho más especializado, a pesar de varias reediciones de sus obras completas en Buenos Aires y en Madrid. El segundo contraste, entre el interés reducido que su nombre despertaba con ocasión de aquella fecha conmemorativa, y la amplia curiosidad que su obra suscita en este decenio de los ochenta. Una curiosidad que se ha extendido aun a sus obras más voluminosas y de más difícil lectura, como *El Criticón* y la *Agudeza* – muy especialmente a esta última, en la que se centra casi la mitad de las obras que ahora vamos a examinar –. Las dos primeras son las actas de dos simposios gracianos reunidos a un solo año de distancia – 1985 y 1986 –: el primero, de carácter regional por sus componentes, aunque universal por su amplia temática; el segundo, de alcance internacional, si bien enfocado hacia el problema, o los problemas, del Barroco.

Como en este mismo fascículo (Bibliographie, n. 716) se especifica detalladamente toda la larga serie de aportaciones gracianas contenidas en las actas de la I Reunión de filólogos aragoneses en torno a *Gracián y su época*[1], ello me permitirá citarlas aquí de un modo algo sumario, atendiendo más bien a los diversos temas tratados e insistiendo en las ponencias y comunicaciones que me parecen más significativas e interesantes.

El poeta catalán en lengua castellana don Francisco de la Torre y Sevil siempre había permanecido dentro de una nebulosa entre los amigos y admiradores de Gracián. Sólo ahora ésta ha sido atravesada y perforada por la acerada pluma de Manuel Alvar al presentarnos el reflejo crítico y versificado, más que poético, que del mundo de Gracián y de Lastanosa nos ha quedado en la escasa producción del tortosino. Aurora Egido, por su parte, nos abre por vez primera un latente lulismo graciano al detectar, a la manera de un zahorí, la importancia que para Gracián tenía la mnemónica

---

[1] *Primera Reunión de filólogos aragoneses*, Zaragoza y Calatayud, 28 febrero – 2 marzo 1985: *Gracián y su época*. – Zaragoza (Institución «Fernando el Católico») 1986, 8°, 422 p., 1 retrato.

del Renacimiento y del Manierismo, en la que la huella de Ramon Llull ha quedado patente tras las investigaciones de Cesare Vasoli y Paolo Rossi en Italia, y de Miss Frances A. Yates en Inglaterra. A las disquisiciones y disputas sobre el género literario al que pertenece *El Criticón* se ha venido ahora a sumar el detenido análisis de los mismos textos gracianos que preanuncian su magna obra, por parte de Fernando Lázaro Carreter; éste, basándose en las expresiones del propio B. G., viene a insistir en el carácter de «epopeya menipea» que el autor le daba durante su gestación: testimonio indubitable, pero que, a mi entender, hay que matizar a la vista de la *Ordinatio* de Vitelleschi en 1622 sobre los poemas épicos y las «fabulae», a saber, las novelas del bajo Helenismo y del Renacimiento; de lo que parece deducirse que la «epopeya» que Gracián iba forjando era una novela filosófica de alta elevación poemática (cf. p. 99).

Un grupo de comunicaciones se refieren a las fuentes y a las afinidades, más o menos inmediatas, de la obra completa, y compleja, de Gracián. Félix Monge alude al *Jardín de la eloqüencia* del franciscano aragonés José Antonio de Hebrera (1677), más conocido como historiador de la difusión de su orden en toda la Corona de Aragón. Ceferino Peralta se esfuerza – y creo que lo consigue – por descubrir la «ocultación de Cervantes» por Gracián, sobre todo en *El Criticón*. Juan Manuel Rozas encara el compromiso moral de la *Agudeza* con el de las *Poesías varias* de Alfay, e indirectamente también sus afinidades poéticas. De igual modo la admiración y la maravilla en esta obra graciana y en el Quijote acercan, según Antonio Armisén, a Gracián y a Cervantes. Jorge M. Ayala insiste en el reflejo de Abantofail sobre *El Criticón*. Fernando Lázaro Mora, por su parte, replantea el tema – atractivo o repulsivo, según los tiempos – del Romancero y los escritos de B. Gracián.

Algunos aspectos más estrictamente lingüísticos fueron debatidos en el simposio de Zaragoza/Calatayud, y quedan por consiguiente reflejados en estas actas: tales los de Francisco Hernández Paricio sobre Andrenio y el lenguaje, proyectado sobre la teórica lingüística española del Barroco; de Emilio Ridruejo y de José M. Enguita respectivamente en torno al nombre propio connotativo y a las fórmulas de tratamiento en *El Criticón*; y sobre todo he de señalar el serio y renovador – aunque, a mi parecer, algo restrictivo – examen del aragonesismo lingüístico de Gracián, como definitiva superación del pretendido purismo lexical y sintáctico del más característico escritor aragonés, por parte ahora de Juan A. Frago García.

Caracteres varios de la creación literaria y moralista de B. G. aparecen aquí, cuales la visión estrictamente óptica en toda su obra (María Teresa Cacho), o Gracián y la responsabilidad del escritor (Ildefonso-Manuel Gil).

Ni podían faltar, obviamente, en las varias y estimulantes comunicaciones, nuevos análisis de la mayor parte de sus obras: la proyeción de la *Agudeza* sobre el Barroco (J. M. Aguirre) y de *El Héroe* sobre el Modernismo (F. Javier Blasco), la conformación de *El Político* (José Miguel Oltra Tomás), la remota Pre-Ilustración del *Oráculo* (Esther Lacadena), *El Comulgatorio* en relación con la oratoria sagrada del Barroco (Gaudioso Giménez), la novedosa – aunque ya por otros atisbada – conexión entre la *Agudeza* y *El Criticón*, vista aquella por Ricardo Senabre como una «Summa» retórica, y proyectada esta última obra sobre *El Eusebio* de Montengón por Pilar Palomo.

Para el mejor conocimiento de las relaciones entre B. G. y la Valencia de su tiempo, reino recientemente estudiado por historiadores sociopolíticos españoles y extranjeros, hemos de señalar con particular atención los análisis histórico-jurídicos de Ángel López García sobre la *Crítica de reflección* de Matheu y Sanz.

Un volumen, pues, de imprescindible consulta para todos los gracianistas, que vuelven a ser legión.

El Seminario graciano convocado en 1986 por el «Centro internazionale Studi di estetica» de Palermo, bajo la dirección del prof. Luigi Russo, intentaba encuadrar su pensamiento estético entre el Barroco y el Postmoderno[2]. Creo que todos los participantes podían coincidir – con matices – en la definición que de este último término daba el filósofo Guido Morpurgo-Tagliabue en dicho Seminario: en el Postmoderno, en contraposición con lo Moderno, «arte e consumo non [sono] più contradditori, ma *contrari*. Non si escludono, ma si oppongono: due estremi che consentono, in logica, un medio (né A né E, ma I), un compromesso (οὐκ οὐδεῖς [no insignificante]), quello di molta mediocre letteratura» (p. 106). Luego insistiremos en esta ponencia, al examinar el volumen aparte que la ha acogido de nuevo.

Aunque toda división suele ser inadecuada, podríamos aquí distinguir las ponencias entre las prevalentemente estético-literarias y las predominantemente filosóficas. Aquellas se refieren de un modo primario a la *Agudeza*.

La aportación de la catedrática de la Universidad de Zaragoza, Aurora Egido – por desgracia, ausente del Seminario –, versa sobre «La varietà nell'*Agudeza* di B. G.» (p. 25-33; notas, p. 33-9). La búsqueda tiende a un doble fin: «Analizzare – escribe – la sua funzione nel trattato del gesuita aragonese offre, non solo la possibilità di penetrare meglio alcuni aspetti della sua teoria retorica e poetica – en estas tres palabras parece hallarse su definición de la *Agudeza* –, ma anche quella di illuminare la coerenza da lui dimostrata nella pratica degli altri suoi trattati e nel *Criticón*» (p. 25).

En relación estrecha con ese mismo análisis aparece la fina ponencia de Mercedes Blanco, «L'arte d'ingegno e l'eroismo della novità» (p. 41-53). La *Agudeza* «si presenta come un tentativo di dilucidare e padroneggiare un oggetto che, in tutto o in parte, sfugge alle possibilità reali dell'analisi»; ese objeto desborda el marco tradicional de la Retórica y de la Poética, y su captación demanda una nueva Arte (p. 41). Ésta sería, pues, comento yo, una Metarretórica y una Metapoética.

Partiendo de la vieja «querelle» de lo antiguo y lo moderno – tan antigua como el paso del Humanismo al Renacimiento – Benito Pelegrín en «Fra Antichi e Moderni; Gracián: dall'*Agudeza* al *Criticón*» (p. 55-64) replantea algunos problemas por él mismo expuestos más extensamente en sus obras gracianas precedentes (cf. n. 1), con frecuencia, también aquí, desde actitudes polémicas, que a las veces desfiguran las aserciones de sus contrincantes (cf. n. 2). Vuelve a considerar la *Agudeza* casi sólo como «un libro di piacere». Su doctrina se realizará en *El Criticón*, en lo cual ve una cierta proyección de lo antiguo sobre lo moderno, objeto de culto constante en todas sus obras; si bien aquí estrictamente lo pasado consiste a la vez en los ejemplos antiguos, y contemporáneos, de la *Agudeza*, y en una subsiguiente teoría literaria; y lo moderno, en la precedencia, «per una volta» (p. 60-1), de la teoría sobre la creación literaria, y en esa misma realización literaria. Pelegrín nos tenía ya acostumbrados a penetrantes intuiciones, y a un gusto barroco por la paradoja, que puede poner en causa el valor real de algunas de sus aserciones.

Último en el programa del Seminario palermitano, y del libro que examinamos, pero no en calidad científica, es el estimulante estudio del profesor de Estética en la Universidad de Bari, Franco Fanizza, quien, en «B. G. e la coscienza estetica contemporanea» (p. 111-7), parece aceptar, al menos en parte, que la *Agudeza* es una estética literaria barroca (p. 114), a la par que sostiene el valor actual que puede y debe tener esa Estética seiscentista (p. 117).

---

[2] AA. VV., *Baltasar Gracián: Dal Barocco al Postmoderno*. – Palermo (Centro internazionale Studi di estetica) dicembre 1987, 8°, 123 p. (= Aesthetica pre-print 18).

Las restantes ponencias del Seminario de Palermo atañen a otras varias disciplinas filosóficas, siempre entreveradas unas con otras, como ocurre en las obras de Baltasar Gracián.

Ante todo hay que saludar con agrado y estima la conjunción de gracianistas consumados, como Hidalgo-Serna – quien insiste en «Il problema filosofico dell'*Agudeza y arte de ingenio*» (p. 9-23) – con nombres nuevos – o, al menos, aún no consagrados – en el gracianismo moderno, que nos ofrecen aportaciones de consuno serias y simpatizantes. Ello nos hace presagiar otros futuros estudios que vengan a robustecer el nuevo mundo amplio de los estudiosos de Gracián.

Me refiero sobre todo a Remo Bodei, «Reverenza per l'astuzia: B. G. fra prudenza e *agudeza*» (p. 65-74) y a Romolo Runcini, «Le inquietudini del mondo e l'ordine delle acutezze» (p. 75-93).

Con igual gozo hemos de acoger la presencia de autores que, sin ser sólo gracianistas, refrescan con alguna frecuencia su interés por Gracián, y a la vez nos comunican nuevas y refrescantes consideraciones gracianas. Aludo al ya mencionado Morpurgo-Tagliabue, y ahora especialmente al profesor de Estética de la nueva Universidad romana de Tor Vergata (nombre que agradaría más a B. G. que no el burocrático y horrendo de Roma II), Mario Perniola. De ambos habré de volver a hablar. Para Perniola, Gracián es un tema de siempre nuevas y renovadoras reflexiones, como ésta sobre los «Saperi intermedi» (p. 95-102). «Pensiero intermedio – precisa desde el inicio de su ponencia – vuol dire innanzitutto pensiero anti-metafisico», que se coloca a igual distancia de la filosofía y las ciencias absolutas y de la locura e ignorancia. Para Perniola, como para Maravall, el hombre barroco tiende a la acción: «Filosofia è agire – comenta –: ciò che conta è il risultato» (p. 96). Pero el Gracián barroco atribuye igualmente «un ruolo fondamentale all'*hechizo* e al *corazón*» (p. 98). «Esistono dunque non uno, ma due saperi intermedi, di cui uno, la tecnica, sembra più prossimo alla razionalità, l'altro, la possessione [amorosa, en su más amplio sentido, como ha explicado poco antes], sembra più prossimo all'irrazionalità».

En otras ocasiones he recordado ya que en el III Congreso internacional de estudios humanísticos organizado por Enrico Castelli Gattinara en Venecia el año 1954, partiendo Morpurgo-Tagliabue de la nueva interpretación que el hombre del Barroco daba a ciertos textos de la *Poética* de Aristóteles, había llegado a conclusiones parecidas a las que había alcanzado B. G. desde una nueva y más amplia hermenéutica de la *Ratio studiorum* vigente en su tiempo en todos los colegios jesuíticos, la de 1599. Ahora las mismas «Aesthetica edizioni Palermo» que nos han regalado las actas del Seminario graciano, nos ofrecen, reunidas en un único volumen, la ponencia veneciana, con ligeros retoques bibliográficos, más su ponencia palermitana, ya aludida[3]. Aquella no se ocupaba directamente de B. G.; ésta, si bien no está centrada en Gracián, lo está en torno a Gracián y a su época. Imposible en breves párrafos condensar y juzgar unas páginas tan densas y tan ricas de nuevos juicios sobre el Barroco y el Postmoderno. He aquí, con todo, las ideas que me parecen fundamentales de esa luminosa ponencia sobre «Il Barocco e noi: Perché non siamo e come siamo barocchi» (p. 105-36).

Para el autor, las tres características fundamentales del Barroco serían: una exasperación de la tesis aristotélica «aprender y admirar es cosa agradable», poniendo el acento y el énfasis en este último término; de aquí se pasa a la transgresión de las nor-

[3] Guido Morpurgo-Tagliabue, *Anatomia del Barocco.* – Palermo (Aesthetica edizioni) 1987, 8°, 136 p. (= Aesthetica, Collana del Centro internazionale Studi di estetica, 19).

mas aristotélicas en favor de alcanzar lo agradable, y al carácter sociopolítico de la doctrina barroca: no en balde, subraya, tanto Matteo Pellegrini como Baltasar Gracián, Sforza Pallavicino y Emanuele Tesauro habían escrito obras morales o de comportamiento social antes de publicar sus tratados estéticos.

A la pregunta, pues, en qué sentido podemos considerarnos aún barrocos, la primera respuesta sería: en ninguno. Pero el autor se propone algunas reflexiones que son más bien problemas: «Il *delectare* e il *docere* anche oggi, come sempre, vanno associati nella fruizione artistica, ma non godiamo più "esteticamente", come nel Barocco, la stessa consapevolezza compiaciuta della loro unione»: además, «il Barocco non conosceva la distinzione oppositiva tra artistico e estetico», era por consiguiente normativo; y si la libertad de elección será una característica de todo el arte a partir del Romanticismo, el Postmoderno nos trae «la consapevolezza del carattere di scelta di quella meta-scelta» romántica (p. 109-11).

Todo ello no obstante, M.-T., partiendo en gran parte de Gracián, apunta algunas herencias que hemos recibido del Barroco, entre las que destaca el gusto por la variedad.

En los momentos en que Freud está invadiendo el gracianismo – como modernidad en pleno Postmoderno –, M.-T. limita la interacción entre el artista y el que recibe su mensaje estético, y rechaza de plano «l'altra proposta di Freud: il motto di spirito come modello di strutture del pensiero e del linguaggio poetico» (p. 124), que – glosamos nosotros – era uno de los principios fundamentales de la poética graciana.

Modestamente, como siempre, M.-T. termina diciendo que no ha querido resolver un problema, sino sólo plantearlo. A un profesor tan habituado a las espontáneas alusiones clásicas, bien podremos decirle: «in magnis uoluisse sat est».

Que el simposio donde fue presentada y discutida la ponencia que constituye la segunda parte del libro que acabamos de examinar se celebró con ocasión y no con motivo de la publicación de la primera traducción italiana de la *Agudeza*, se prueba por el hecho de que aquel Seminario palermitano tuvo lugar cuando tal traducción[4] se hallaba aún en últimas pruebas.

Esta versión de Giulia Poggi, coordinada por la catedrática de Pisa, Blanca Periñán, ha recibido las albricias alborozadas de una filóloga tan exigente como Aurora Egido, con escasos reparos, en su larga recensión – *Criticón* 39 (1987) 127-36 –, a la que sólo opondría, como historiador, el suponer que las co-traductoras insisten en la hipótesis de Coster, reasumida por Del Hoyo y por Alborg, de presentarnos al independiente B. G. como un jesuita rebelde, cuando su vida nos lo muestra más taimado que prudente y que rebelde – aunque he de confesar que, personalmente, preferiría poder ver a Gracián como un rebelde que no como un astuto.

Tan sólo querría añadir, a las páginas de Aurora, que Giulia y Blanca no han encontrado ninguna dificultad para traducir al italiano un texto difícil de adaptar a otras lenguas aun en su mismo título. Aquí ha bastado añadir tres artículos, «*L*'Acutezza e *l*'Arte de*ll*'Ingegno», para italianizarlo, tarea imposible para el francés y para la mayor parte de las lenguas occidentales. Baste este solo ejemplo para verificar, sin ulteriores comparaciones, lo atildado y lo genuino de la versión. Los errores tipográficos son escasos – como *Non son* por *No son*, en p. 70 –. Hay que alabar sobre todo en esta edición lo que no se encuentra en las ediciones españolas modernas: una

---

[4] Baltasar GRACIÁN, *L'Acutezza e l'Arte dell'Ingegno*, traduzione di Giulia POGGI, consulenza scientifica e coordinamento di Blanca PERIÑÁN. – Palermo (Aesthetica edizioni) 1986, 8°, 493 p.

transcripción exacta de los textos latinos, gracias sobre todo, sin duda, a la cooperación de la filóloga clásica Giuliana Crevatin (p. 23). Así, pues, el B. G., un si es no es misógino, a pesar de ciertos psicoanalíticos análisis recientes, ha entrado ahora en Italia de la mano de tres mujeres.

Como al italiano culto, a quien esta traducción de la *Agudeza* va dirigida, la lengua castellana no resulta particularmente difícil, con muy buen acierto se han conservado en español los ejemplos gracianos sacados de esta literatura; pero, siendo muchos de ellos exquisitamente rebuscados, por barrocos, se dan traducidos en las notas – un exceso de fidelidad, a mi juicio, ha llevado incluso a retraducir a Marcial a través las poco marcialianas versiones libres, y algo prosaicas, del canónigo Salinas; no hubiera sido, creo, crimen de lesa fidelidad el dar, aun en el texto, una tradución italiana moderna de Marcial. – Aunque la lengua extranjera más malparada, de las que B. G. echó mano, es quizás la más predilecta suya, la portuguesa, que se da aquí con los errores de la edición prínceps; si se modernizan los textos antiguos castellanos e italianos, uno esperaría que esos textos portugueses llenos de crasos errores – en parte del tipógrafo, y en parte también, sin duda, del propio Gracián – hubieran sido sustituidos por los que ofrecen las modernas ediciones de los clásicos portugueses.

Las notas son abundantes, pero no excesivas, dada la extensión y la complejidad de la obra; y en las referencias a otros textos castellanos y latinos, siempre atinadas y sobrias, parece adivinarse la mano – aunque no se diga explícitamente – de Blanca Periñán y de Giuliana Crevatin. Sin embargo, el gran mérito, entre tantos, de esta cuidadosa traducción, y edición, de la *Acutezza* hay que atribuirlo sin duda alguna al atildado y lento empeño de Giulia Poggi. Lamentamos, con todo, que una obra, una versión y una traducción tan eruditas carezca del índice onomástico, y aun también temático, que en justicia le correspondería.

No puedo dejar de comentar, aunque sea brevemente, la «Presentación» de esta obra por Mario Perniola (p. 9-21), siempre tan sugerente en sus enfoques y en sus hallazgos. Comienza ya por recordar que la actual revaloración de la *Agudeza* fue ya anticipada por Curtius. Exacto. Pero ello no implica que Perniola admita a pie juntillas todas las conclusiones de la eruditísima obra del alsaciano-alemán, pues aquél no tiene empacho alguno en trasvasar el término *barroco* de las artes plásticas a las literarias, mientras que el no aceptarlo obligaba a Curtius a encajar a B. G. en el mundo del manierismo, con una desviación radical, a mi entender, de la valoración estética e histórica de la obra total del genial aragonés.

Perniola apunta el contraste entre un término, que a los no iniciados puede sugerir una actitud agresiva y puntiaguda, y «la nozione di bello strategico ed effettivo, che è implicita nell'acutezza»; y un segundo contraste entre la estética graciana y la moderna, la que nace en el Setecientos europeo: ésta «da un lato confina l'ingegno in una effettualità pratico-meccanica, dall'altro isola il genio in una purezza teorico-naturale» (p. 14), y advierte que el «transito ingegnoso» de B. G. no se reduce a la sola metáfora, como en su contemporáneo italiano, y un tiempo también jesuita, Emanuele Tesauro.

Para Gracián, como para otros filósofos de su tiempo cual el lulianamente enciclopédico Francesco Lana Terzi, su compañero de orden, «l'arte è un *saber* che è affine al *gusto*» – con lo que, en un cierto sentido, gloso yo, ambos se nos presentan ahora como precursores de la estética kantiana –, al paso que la entraña etimológica del «concepto» graciano – de *cum* y *capere* – le separa del *Begriff*, propio del idealismo, y del idioma, alemán.

Perniola nos tiene acostumbrados a enriquecernos siempre, tanto con lo que dice, como con lo que sugiere.

Aquella falta de un índice de nombres nos impide verificar si las beneméritas traductora y coeditoras de la *Agudeza* en italiano han utilizado o no la precedente traducción inglesa que, con sus comentarios bibliográficos, había constituido la tesis doctoral presentada por Leland Hugh Chambers en la Universidad de Michigan el año 1962, y escasamente difundida luego en microfilme. De ella se ha sacado una edición xerográfica ahora, en 1987, cuando en ese lapso de veinticinco años los editores españoles de la *Agudeza* han ido dando tantas nuevas pistas e interpretaciones.

El esfuerzo por hacer legible al mundo de habla inglesa un texto tan difícil como el de la *Agudeza*, aparece ya en la misma, obligada versión/adaptación de su título: *The Mind's Wit and Art*[5]. En su breve y conciso prólogo (p. III-V), Chambers sólo puede apuntar, sin desarrollarlos, tres problemas: qué significa agudeza para Gracián, qué lugar ocupa esa obra en la literatura teórica literaria de España, y cuáles han sido las obvias dificultades que ha hallado para ofrecernos una traducción fiable y correcta a la vez. Cuanto a los ejemplos comentados, se conservan en el cuerpo de la obra los textos originales, seguidos inmediatamente de su traducción inglesa.

Aunque sobre las notas pesan los veinticinco años de desfase, esta traducción, poniendo por primera vez en circulación, en el vasto mundo anglófono, una obra fundamental de B. G., puede servir para aguzar el interés de hispanistas, esteticistas e historiadores de las teorías literarias, y preparar así el terreno para una nueva verdadera reedición puesta al día, en el curso rápido del gracianismo mundial y de la particular actualidad de Gracián entre los críticos estructuralistas y semióticos.

A medida que iban apareciendo, nuestra revista había señalado en su repertorio bibliográfico anual muchos estudios y ensayos del hispanista británico Terence E. May referentes a la problemática graciana. Ahora la Universidad escocesa de Saint Andrews ha reunido en su honor una serie de trabajos sobre el Siglo de Oro español[6], entre los que abundan los referentes a B. Gracián.

La mayor parte de los que aquí nos interesan atañen a la interpretación de la *Agudeza*: «An Interpretation of Gracián's 'Agudeza y Arte de ingenio'» (1948, p. 3-28), donde ya se vislumbra la cohesión, que tantos otros remacharán, entre «agudeza» y «concepto»; de nuevo, «Gracián's Idea of the *concepto*» (1950, p. 53-79), y, desde la otra parte del problema, «The Contrast of Plain and Rhetorical Meanings in Wit» (1961, p. 184-193); más unas finales «Notes on Gracián's *Agudeza*» (1985, p. 270-83), inéditas hasta ahora, en las que aparece su adaptación a la nueva metodología de las fuerzas estructurales y semánticas en el Arte de Gracián, signo evidente de la constante actualización de sus búsquedas y reflexiones.

Si a todo ello se añade su extensa nota crítica a «Romera-Navarro's Edition of Gracián's 'Oraculo manual'» (1952, p. 109-19) y un completo índice sistemático y onomástico de todo el volumen, salta a la vista el valor y la utilidad de este conjunto de anteriores, que no viejas, aportaciones de T. E. May a la literatura española del siglo de Oro, y en particular a B. Gracián.

---

[5] Baltasar GRACIÁN'S *The Mind's Wit and Art*, translated by Leland Hugh CHAMBERS. – Ann Arbor, Michigan (University Microfilms, Inc.) 1987, 2 vols., 913 p. (edición xerográfica).

[6] T. E. MAY, *Wit of the Golden Age: Articles on Spanish Literature*. – Kassel (Reichenberger) 1986, 8º, XIV-290 p. (= Teatro del Siglo de Oro, Estudios de Literatura, 2).

La predilección del mundo actual, no sólo de la hispanística, por la *Agudeza*, no ha eliminado el interés por las obras más moralistas, filosóficas y políticas de Gracián; como lo prueba el hecho de que sus restantes escritos más doctrinales, sobre todo los más breves y compendiosos, hayan seguido siendo constantemente reeditados, tanto en español como en otras lenguas, para gozo y estímulo de los gracianistas y de los lectores menos especializados.

Esa finalidad han tenido las recientes reediciones de las versiones italianas del *Oráculo*, de *El Héroe* y de *El Discreto*, por el malogrado hispanista Antonio Gasparetti, ahora en la «Biblioteca della Fenice» de Guanda – por pura casualidad, término y tema tan caros a Gracián.

El *Oracolo manuale e Arte di prudenza*, en la versión de Gasparetti, alcanza así su tercera edición, aunque segunda en la casa parmense de Ugo Guanda[7]; las dos últimas, a la sola distancia de dos años, 1986 y 1988, dato sumamente significativo. La introducción, apellidada modestamente «Nota», es la reproducción de la aparecida en las dos ediciones precedentes, sin cambio alguno. Presenta una breve biografía de B. G., basada en la bibliografía utilizable en 1960, con algún leve error – como que fuese enviado a Lérida en 1631 para enseñar casos de moral y también gramática, dato, este último, inexacto – y alguna suposición gratuita – que en 1639/40 fuese trasladado de Huesca a Zaragoza para alejarlo de su amigo Lastanosa –. Conciso y orientador, en cambio, el espacio dedicado a la difusión de las obras de Gracián, y particularmente del *Oráculo*, en el espacio y en el tiempo.

Los dos tomitos de la coleción «Maestri» de las Edizioni Paoline aparecidos en 1962, ahora se reúnen en un solo, en la ya mencionada «Biblioteca della Fenice»[8]. La introducción, para mi gusto, simpatizante en exceso, amplía notablemente la biografía de Gracián antepuesta al *Oráculo*, ahora en relación con el examen literario y doctrinal de *El Héroe* y de *El Discreto* – término, este último, traducido, con certera aproximación, por *Il Saggio*. Pero me imagino que el propio Gasparetti juzgaría pobre en demasía la «Nota» anónima que los editores han añadido; y dudo mucho que él hubiera aceptado los tópicos anhistóricos que se repiten en las solapas de este volumen, en patente contradicción con la actitud más bien excesivamente simpatizante de Gasparetti para con Gracián. Como pura curiosidad señalaré que entre la primera edición de estas dos traducciones, y esta segunda, han transcurrido también tres lustros, número, al parecer, bienhadado, para Gracián, para sus obras y para el gracianismo europeo.

La faja publicitaria del *Oracolo* examinado, «Trecento massime di un gesuita del Seicento per il manager di oggi. Terza edizione», alude claramente a la novedosa aportación graciana del profesor de la Facultad de ciencias políticas de la Universidad de Bari, Gianfranco Dioguardi, ya conocido por otros trabajos históricos sobre el Seiscientos napolitano, pero no como estudioso de B. G. Él mismo nos cuenta que comenzó a interesarse por él en Boston, Massachusets, en un viaje de negocios a los Estados Unidos, y en seguida se entusiasmó por un autor cuyos consejos eran tan prácticos para un *manager* del siglo XX como lo podían haber sido para un político o un palaciego del Seiscientos. El éxito editorial de ese *Viaggio nella mente barocca*, con

---

[7] Baltasar GRACIÁN, *Oracolo manuale e Arte di prudenza*. Traduzione e note di Antonio GASPARETTI. – Parma (Ugo Guanda editore) 1988, 8°, 176 p. (= Biblioteca della Fenice).

[8] ID., *L'Eroe, Il Saggio*. Traduzione, introduzione e note di Antonio GASPARETTI. – Parma (Ugo Guanda editore) 1987, 8°, 168 p. [segunda edición]. (= Biblioteca della Fenice).

el subtítulo *Baltasar Gracián ovvero le astuzie dell'astuzia*[9], ha sido tal, que uno se pregunta si no ha influido ya en la reedición de *El Héroe* y de *El Discreto*, que acabo de reseñar, y en su faja publicitaria: «Dopo l'Oracolo manuale'. La grande modernità di Gracián e della sua scienza del potere» – del poder económico, en la mente de Dioguardi, como ya había habido quien intentara trasvasar a Maquiavelo del dominio de la Política al de la Economía.

Como profesor universitario que es, Dioguardi sólo ha querido darnos este ensayo después de haberse documentado bien sobre B. G., con la búsqueda de la bibliografía suya y sobre él (p. 295-354), de la que ha seleccionado las obras que habían de guiarle en el conocimiento de la vida, la obra y el pensamiento de un autor tan tarde conocido y con tanto ardor admirado.

No ha faltado quien le haya reprochado que el Gracián de los juegos de astucia sobre la astucia no es todo Gracián. Pero sí ha sido el que ha brindado astutas normas de astucia a un manager contemporáneo.

En su nueva interpretación del *Oráculo*, «un oracolo da interpretare», el novel y agudo gracianista va descubriendo la amplitud de la sabiduría, el laberinto de las astucias, y la inestabilidad de la fortuna y de la fama entre intrigas, dudas y maledicencias, temas a los que destina las tres partes de su obra. Para confirmar sus ideas, y sin duda también para hacer participante a los lectores no gracianistas, a los que primariamente se dirige, del gozo de su propio descubrimiento, cierra el volumen con una inteligente antología de todas las obras de B. G. y de sus inspiradores posibles – epíteto, este último, que demuestra su exigencia crítica, pues pone entre ellos a Pellegrini, Malvezzi y Zuccolo, de diversa valoración posible como fuentes de inspiración graciana.

Nos ofrece, pues, como antes he insinuado a otro propósito, un Gracián parcial, fragmentario y limitado, pero verdadero – más verdadero, a mi juicio, que el Gracián rebelde, tan al uso en nuestros días.

La siguiente obra que hemos de recensionar en este boletín, la de Jorge M. Ayala[10], es, en cierto sentido, opuesta a la anterior, como ensayo de un autor bien conocido por otros anteriores estudios sobre Gracián filósofo. Ahora ha querido ofrendar al lector medio, no especializado, un ensayo sobre la vida, las obras, el pensamiento y la difusión europea y mundial del jesuita aragonés, con la bibliografía que ha creído más esencial y orientadora.

El Apéndice viene a aclararnos la finalidad pedagógica de este breve, graciano, volumen, pues contiene algunos textos con comentarios y análisis, y un glosario – hubiéramos preferido que, en cuanto fuera posible, contuviese también las definiciones que de varios conceptos aquí relacionados nos había dado el propio B. Gracián.

Hago plenamente míos los elogios que de esta obrilla – «melindre de discreción» hubiera podido apellidarla Gracián desde una perspectiva pedagógica – teje en su

---

[9] Título y subtítulo como en el texto. Introduzione di Giovanni SANTAMBROGIO: «L'ansia del secolo». – Palermo (Sellerio editore) 1986, XXV-460 p. (= La civiltà perfezionata, s. n.) – Por sus repetidas alusiones a Gracián quiero señalar aquí (aunque no parezca que pueda entrar en esta reseña) el bello libro de R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione: La lotta politica nel Seicento*, Bari (Laterza) 1987, 8º, VII-135 p. (= Quadrante 1).

[10] *Gracián: Vida, estilo y reflexión*. Prólogo de Ceferino PERALTA. – Madrid (Editorial Cincel) 1987, 190 p. (= Serie Historia de la Filosofía 37). – De sus ilustraciones selectas señalaré con especial interés la de la p. 50, casa-palacio de los Lastanosa en Huesca, de estilo Renacimiento aragonés, dibujo sacado de un grabado anterior a su demolición.

prólogo Ceferino Peralta, quien insiste en el carácter típicamente aragonés del jesuita de Belmonte y de toda su obra. También me apropio la importancia que él otorga a las investigaciones de Belén Boloqui Larraya. Y escribo investigaciones en plural, porque sé por ella misma que a sus descubrimientos sobre la existencia de un verdadero e histórico Lorenzo Gracián, hermano de Baltasar, han seguido otros hallazgos impensados sobre la familia de su padre. Sólo por no adelantarme a dar una visión parcial de todos los problemas que esa nueva documentación suscita, recensionando ahora su primer renovador artículo publicado por la Universidad de Zaragoza en el Homenaje al prof. Ángel Sancho Blázquez – cf. AHSI 56 (1987) 380, n. 651 – dejo estos reveladores hallazgos para otra ocasión, cuando pueda verse más claro cómo pudo llegar a ser «infanzón» el hijo de un doctor médico de Sabiñán.

Por lo pronto queda claro que el padre de Lorenzo y de Baltasar había nacido en ese pueblo de la comarca de Calatayud y no en Sariñena, como se lee claramente en el libro de las pruebas de limpieza de sangre conservado en el Archivo del reino de Valencia, aunque con la tilde fuera de lugar: «Sarineña». Ahora, Sabiñán será una de las muchas correcciones que los más recientes estudios gracianos me obligarán a introducir en una segunda edición, muy ampliada, de mi libro *Gracián y el Barroco*, de 1958, que me han solicitado las mismas Edizioni di storia e letteratura.

El tono aragonesista que reaparece – no aparece – en el mencionado prólogo del padre Peralta, es el que domina, en plena euforia de una nueva autonomía política, en el volumen *La literatura en Aragón*, coordinado por Aurora Egido[11]. Conjunto de estudios destinados a una amplia difusión, enfocados en forma de ensayo, aun cuando suelen aportar en nota las fuentes bibliográficas en que se apoyan. Aquí sólo podremos mencionar algunos.

Analizando «Las raíces de la literatura aragonesa» (p. 15-32), Manuel Alvar subraya, con múltiples referencias históricas, la enraizada vocación europea de Aragón, desde que era un minúsculo reino sin ninguna ciudad digna de tal nombre, y en esa perspectiva se explica mejor el hispanoeuropeísmo de Gracián desde la retirada ciudad de Huesca. Sólo me atrevería a notar que en un filólogo que tanto se ha señalado por sus estudios sobre la movediza frontera lingüística catalano-aragonesa, dentro de los límites geográficos y políticos del estricto reino de Aragón, no aluda para nada a la misión intermediaria que todos los catalanohablantes de la Corona de Aragón tuvieron en la expansión mediterránea de todo aquel conjunto de reinos cuya historia y cuya cultura se halla estrechamente unida hasta los siglos de Zurita y Gracián, y cuya común autonomía política, frente al absolutismo de la Edad Moderna, los mantuvo unidos hasta los primeros decenios del siglo XVIII. Un trabajo que tengo en curso de elaboración hará ver que amor a la autonomía y presencia en Europa reaparecerán en la serie de jesuitas de toda aquella Corona catalano-aragonesa que Felipe V, terminada la guerra de sucesión española, dispersará, en parte, hacia Austria, y, en parte mucho mayor, por los reinos italianos entonces habsbúrgicos y antes catalano-aragoneses. Creo, además, que tratándose de Aragón y Europa, no debería faltar siquiera una alusión al gran maestre y gran promotor de traducciones clásicas al castellano-aragonés, don Juan Fernández de Heredia, incomprensiblemente silenciado también por otro académico de la Española que, en su discurso de recepción sobre las traducciones al español, omitió también a ese curioso – en su doble sentido – embajador de los reyes de Aragón en la corte aviñonesa durante los primeros años del cisma.

---

[11] AA. VV., *La literatura en Aragón*. Estudios coordinados por Aurora EGIDO. – Zaragoza (Caja de ahorros y Monte de piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja) [19]84, 8º, 165 p.

A un amigo de Gracián, José Pellicer de Ossau Salas y Tovar, dedica Juan Manuel Rozas su estudio «Lope contra Pellicer» (p. 67-99). Y al leer las bellas páginas de Aurora Egido sobre «Las academias literarias de Zaragoza en el siglo XVII» (p. 101-28) asoma espontáneamente la duda y la pregunta de si, entre tantos y tantos nombres de amigos suyos, no hubo de asistir también a ellas, al menos algunas veces, el propio B. G. durante sus más o menos largas demoras en la capital de Aragón – de 1639 a 1641 y de 1649 a 1658 –, quizás con una cierta solapada envidiuela o prevención de alguno de sus «padrastros» del colegio de Zaragoza.

Comoquiera, es seguro que Heredia y Gracián seguirán dando un tono europeo al actual aragonesismo cultural, tras haber recobrado Aragón al menos una parte de su antigua autonomía política.

Erasmiana lovaniensia. Catalogus van de Erasmus-tentoonstelling in de Centrale Bibliotheek te Leuven, november-december 1986, onder de redaktie van Chr. Coppens, J. IJsewijn, J. Rougiers en G. Tournoy. – Leuven (Leuven University Press) 1986, 8º, 315 p., facsímiles. (= Supplementa humanistica louaniensia IV).

Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Acta Colloquii brugensis 23-26 IX 1985. Ediderunt J. IJsewijn et A. Losada. – Louanii (in Aedibus Peeters) 1986, 8º, iv-316 p. (= Colloquia Europalia I).

Silvana Seidel Menchi. *Erasmo in Italia 1520-1580.* – Torino (Bollati Boringhieri) 1987, 8º, 530 p.

Federico Chabod e la «Nuova storiografia» italiana dal primo al secondo dopoguerra (1919-1950), a cura di Brunello Vigezzi. – Milano (Jaca Book) 1984, 8º, xxi-719 p. (= Le Edizioni Universitarie Jaca 4).

Reunimos en esta recensión única cuatro obras de alto valor histórico o documental, pero que sólo de un modo parcial, aunque directo, entran en el campo específico de este AHSI. En una revista menos especializada cada una de ellas hubiera exigido una más larga y más completa consideración individual.

El exactísimo y ricamente ilustrado catálogo de las obras de Erasmo conservadas en la Biblioteca central de Lovaina/Leuven no sólo sirve para localizar 130 ediciones antiguas del que fuera profesor de Humanidades en aquella Universidad, sino para seguir algunas huellas del erasmismo europeo, sobre todo a través de la minuciosa indicación de cada uno de los propietarios de las ediciones descritas que dejaron su nombre o su sello en esos ejemplares. Como la mayor parte de los libros y manuscritos de las casas de los jesuitas en la Bélgica austríaca, tras la disolución de la Compañía en 1773, pasaron a formar parte de la Biblioteca Real de Bruselas, sólo aparecen aquí, y por pura casualidad, cuatro ejemplares erasmianos que antes de aquella fecha habían pertenecido a sendas bibliotecas jesuíticas. Se puede suponer que todos ellos habían formado parte de la biblioteca de uso de aquellos colegios, una vez superada la reaccionaria prohibición de Mercuriano en 1575, y a pesar de las precedentes y subsiguientes inclusiones de Erasmo en los Indices romanos.

Se trata de cuatro volúmenes con obras no humanísticas – excepto una –, sino teológicas o patrísticas: el *De seruo arbitrio* de Lutero dirigido a Erasmo, Wittenberg 1526 (n. 89), que en el siglo xvii pertenecía al colegio de Bruselas y cuyo último propietario fue el historiador del Humanismo lovaniense Henri de Vocht; el *De ueritate corporis et sanguinis [...] Christi in eucharistiae sacramento* de Erasmo, Lovaina 1551, junto con las cartas de Clenardo, del mismo lugar y fecha (n. 107), que llegó a la biblioteca de la Universidad de Lovaina tras haber pertenecido a su historiador Ferdinand Claeys-Bouüaert; las *Orationes* de san Gregorio Nacianceno editadas por Pirckheimer con una carta introductoria de Erasmo, más el libro *Epistolarum floridarum*, ambas ediciones de Basilea 1531 (n. 102), ejemplar perteneciente un tiempo al Seminario (centro de estudios humanísticos para los jesuitas que habían terminado su noviciado) de la provincia belga de la Compañía, y más recientemente al colegio lovaniense; y los *Epitaphia* erasmianos de Lovaina 1537 (n. 112), que entre el Seiscientos y el Setecientos se hallaban en el colegio de Alost/Aalst y últimamente en el de Lovaina. De éste, generalmente a través de la biblioteca de Heverlee, pasaron a la universitaria los nn. 3, 19, 25, 88, 97 y 106. Particular mención merece el n. 68, edición erasmiana de

las Obras de san Cipriano, Basilea 1520, por haber sido Juan Luis Vives su primer propietario conocido; había llegado al colegio de Lovaina (y de Heverlee) a través de la residencia de Oostacker, donde se hallaba en el siglo XIX.

A entrambos amigos humanistas, Erasmo y Vives, entrelazados entre sí y con la antigua Universidad de Lovaina, se dedicó en 1985 el primero de los Colloquia Europalia, centrado en la presencia espiritual de Erasmo en España y en la estadía real e influencia cultural de Vives en los antiguos Países Bajos. Tratándose de dos autores tan vinculados con la primitiva pedagogía de la Compañía, es una grata obligación recensionar sus actas en esta revista, aunque haya de prescindir, por obvias razones, de mi ponencia sobre *Las obras de Luis Vives en los colegios jesuíticos del siglo XVI* (p. 121-45) – de los colegios europeos, naturalmente, como se precisa en su segunda edición (infra, Bibliographie, n. 141), tratándose de unos *Colloquia Europalia.*

En la primera sección, «El pensamiento de Vives», el filólogo clásico, y político, Antonio Fontán, analiza y expone magistralmente su política europea ante la amenaza turca y la disgregación religiosa de Europa, una Europa nueva a la cual darán apoyo – comento por mi parte – la amplia red de colegios jesuíticos fundados a partir de 1545. El filósofo y estudioso de la filosofía vivista, Mario Sancipriano, estudia los problemas filosóficos apuntados en las cartas enviadas por el valenciano desde Brujas, de 1523 a 1534 – un método filosófico que será también, al menos en parte, el de su conterráneo Benito Perera en el primer período de su docencia en el colegio romano, a pesar de su supuesta prevención hacia Vives, sólo conocida por el no muy seguro testimonio de Lancicio –. Por su parte, el jurista Constant Mattheeussen releva el interés social del *De subuentione pauperum* – tan moderno aun en nuestros días, como reconoció no ha mucho en Italia Armando Saitta –, y el vivista Carlos G. Noriega, hipercrítico en otras ocasiones – como al poner en duda la veracidad de los contactos personales de Vives con Loyola y de la profunda impresión que éste le produjo –, se detiene a captar las relaciones de Juan Luis Vives con el humanista católico Rodolfo Agrícola, tema ya iniciado, como el propio Noriega reconoce, por Cesare Vasoli.

Amplia y renovadora la búsqueda de las huellas de América en Vives y de Vives en América, por Ángel Losada, en la sección segunda sobre la difusión de sus obras.

A la cuestión por el mismo propuesta durante el coloquio sobre si en ella tuvieron parte los jesuitas, a pesar de las claras prevenciones de Ignacio y de Mercuriano, parece que hay que contestar negativamente. Pues es verdad que el provincial de Nueva España, al solicitar licencia para imprimir en el colegio de San Pedro y San Pablo, con los tipos de Antonio Ricardo, la *Introductio in Dialecticam Aristotelis* de Francisco de Toledo, la pidió también para otras obras, entre ellas algunas de Juan Luis Vives – no especificadas, pero a buen seguro de carácter pedagógico –; mas de hecho no se conserva ninguna. Lo que permite sospechar que la licencia del virrey don Martín Enríquez, fechada a 16 de febrero de 1577 – J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, ed. A. Millares Carlo (México 1954) n. 92 (80) – se debió de solicitar antes de conocerse en México la Ordenación dada por Mercuriano en 1575 prohibiendo en la Compañía el uso de las obras de Vives y de Erasmo, entre otras muchas más.

En la sección tercera, «El erasmismo en España», se hallan las ponencias de José Luis Abellán y de Juan F. Alcina Rovira, respectivamente sobre el erasmismo de Vives y sobre el influjo de Erasmo en la poesía española, tema novedoso sin duda; pero la aportación más significativa, verdadero complemento y suplemento a la obra clásica de Bataillon, es el amplísimo y fundamental estudio sobre el erasmismo en la Coro-

na de Aragón durante el siglo xvi (p. 215-90), último escrito importante que nos ha dado el malogrado catedrático valenciano Sebastián García Martínez, que había de dejarnos prematuramente muy poco después: estas páginas me parecen indispensables para comprender el ambiente religioso-renacentista en que se desarrollaron los colegios de Gandía, Valencia, Barcelona, Mallorca y Zaragoza, sin contar la relevancia que en este movimiento alcanzaron la colegiata y el palacio ducal de Gandía en tiempos de la duquesa doña Francisca de Castro-Pinós y de So – la madrastra de san Francisco de Borja, con quien éste sostuvo laboriosos y desgraciados pleitos sobre la herencia de su padre, el tercer duque don Juan de Borja y Enríquez.

Dada la importancia que a fines de aquel siglo habrá de alcanzar en la Compañía la cuestión de los convertidos del judaísmo, hemos de subrayar la que tiene – y la que tuvo durante el coloquio de Brujas – la sugerente ponencia de la también valenciana Angelina García, «Una familia de judío-conversos: los Vives», breve en el volumen de las actas (p. 293-308) por ser sólo un sucinto y apretado resumen de un libro tan amplio como documentado, todavía en curso de edición, pero que ya hemos podido leer con sumo interés y provecho. Única ponencia de la cuarta sección, «La familia de Vives», y digno colofón de un libro tan fundamental para la historia del erasmismo y del vivismo en los antiguos Países Bajos y en España.

Acabamos de aludir el *Erasmo y España* de Bataillon. Hasta ahora no teníamos ninguna obra similar para Italia, pues el *Érasme et l'Italie* de Augustin Renaudet (Genève 1954) se refería casi exclusivamente a las relaciones epistolares y personales del Roterodamo con Italia y con los italianos. El verdadero paralelo de Bataillon lo tenemos ahora en el magnífico libro de Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia,* que abarca el largo medio siglo que va de 1520 a 1580; obra similar, aun en su título, a la de Marcel Bataillon, y también cuanto a lo exhaustivo de las fuentes bibliográficas y documentales – la lista de la bibliografía consultada (p. 459-503 y passim) y la de los archivos vaciados (p. 467-8) es impresionante –, si bien el enfoque de la obra es distinto, más próximo al de la historia de las mentalidades: intentar la interpretación de Erasmo «ex Erasmi lectore» (p. 19) – y «ex Erasmi amicis et aduersariis», añadiría yo.

Reduciendo la cuestión a un máximo de esquematismo, ella consiste en llegar a saber qué pensaban de Erasmo y de sus obras los varios y distintos grupos de católicos que por él se interesaron, y sobre todo los distintos y varios centros de protestantes y protestantizantes; pues, en la línea de Delio Cantimori, se trata de descubrir, a través de las contrastantes interpretaciones de los erasmistas, el fondo de reformismo clandestino que palpitaba en toda Italia y que no llegó a cuajar en una reforma acatólica por la vigilancia – más o menos dura según las variadas épocas y regiones – de los diversos tipos de Inquisición establecidos en Italia.

El resultado comparativo, consecuencia de los dos diferentes modelos de erasmismo, es que, mientras el de España se difundía sobre todo entre las capas de alta o media-alta cultura, el de Italia era mucho más popular, del nivel de notarios hacia abajo.

A aquella diferencia de enfoque entre ambas obras se añade otra, procedente del mismo campo de ambas investigaciones: Bataillon se extendió explícitamente al erasmismo y a otras corrientes afines, mientras que Silvana Menchi se ciñe al erasmismo estricto. El último Bataillon podía, pues, situar, en España, a los primeros jesuitas entre esos movimientos paralelos; mientras que para Silvana Menchi «neanche fra i gesuiti saranno [...] da cercare gli eredi della tradizione erasmiana in Italia» (pp. 349 y 464-5). Notaré solamente que la conclusión parece válida hasta 1580, fecha tope del

actual excelente libro; si bien el intimismo espiritual de Erasmo no deja de perdurar en algunos de los primeros escritores espirituales de la Compañía en Italia, como por ejemplo en Achille Gagliardi.

Como toda investigación seria es fundamentalmente antitópica, no me atrevo a echar mano, ahora, del desflorado tópico de que el presente magnífico libro ha venido a llenar un vacío. Pero de hecho lo ha colmado, y hasta los bordes.

Sólo razones de fuerza mayor, relacionadas con el equipo redaccional de este AHSI, han impedido reseñar a tiempo debido otra obra fundamental, que interesa en gran parte a la historiografía italiana sobre el Humanismo y el Renacimiento. Me refiero a las actas de las Jornadas de estudio tenidas en Milán del 3 al 6 de marzo de 1983, publicadas el año siguiente por las beneméritas Edizioni Universitarie Jaca. El simposio estuvo centrado tanto en la persona y obra de Federico Chabod – nacido casi con el siglo y fallecido en 1960, sin haber podido presidir, aquel mismo verano, el Congreso internacional de Estocolmo por él insuperablemente preparado como presidente del Comité internacional de ciencias históricas entre 1955 y 1960 –, cuanto en la «nueva historiografía italiana» de 1919 a 1950, así entre comillas en el mismo título, pues ni ahora es ya tan nueva, ni significó un radical cambio de métodos en las escuelas historiográficas de Italia. El paradigmático valdostano no había «llegado» a una historia global, había partido de ella. Desde sus estudios sobre la Baja Edad Media y el Renacimiento hasta los referentes a la época de la Italia unitaria, se había interesado de consuno por la historia económica y religiosa, italiana y europea, política y diplomática, cultural y administrativa.

Las ponencias, coponencias y discusiones fielmente recogidas en estas actas ejemplares son una verdadera historia de la historiografía italiana precontemporánea, pero no al estilo de Croce, uno de los maestros de Chabod, sino al modo de Fueter, a pesar de sus divergencias con este último, por él mismo señaladas. Una amplia laguna se advierte en este generoso volumen, que responde también a una laguna del propio Chabod historiador: su singular desinterés por el siglo del Barroco y por el de la Ilustración – tema, este último, al que la actual historiografía italiana de carácter cultural y económico/ideológico ha dedicado tan renovadores estudios en los últimos decenios.

Los lectores especializados de este AHSI deberían leer sobre todo la ponencia de Giorgio Bertelli sobre el Renacimiento, la de Giorgio Spini sobre la historia religiosa, la de Gennaro Sasso sobre la historia de las ideas; todos, aun los menos especializados en cualquier período o problema histórico, el discurso inaugural de Ernesto Sestan sobre la figura y la obra de Chabod, las páginas de Fulvio Tessitore sobre el historicismo, la ponencia de Karl D. Erdmann acerca de la aportación italiana a los Congresos internacionales de ciencias históricas – anticipo de su gran libro recientemente aparecido – y también, no sin cierto dolor, la de Renzo De Felice sobre el fascismo y los historiadores italianos.

Aquí hemos de referirnos, sobre todo, al coro admirativo que ahora suscita la monografía de Chabod sobre el politólogo ex jesuita Giovanni Botero, basada en gran parte en la documentación del ARSI. Este coro (cf. p. 701) contrasta con la incomprensible prevención que provocó al propio Chabod, apenas publicada como libro en 1934, hasta hacerlo desaparecer de los escaparates de las librerías. Sin duda lo consideró, con su grande acribia, poco maduro y completo – lo es casi solamente, a mi parecer, en lo que toca a la expansión de sus escritos políticos y anecdóticos en toda la Europa del Manierismo y del Barroco. Hablando personalmente con él, los últimos

años de su vida, sólo me decía que la consideraba una obra de juventud. Pero en un hombre de la talla de Federico Chabod las obras juveniles tienen los pequeños defectos y las grandes cualidades de los años jóvenes.

Roma. M. BATLLORI S.I.

JULIÁN ESCRIBANO GARRIDO S.I. *Los Jesuitas y Canarias, 1566-1767.* – Granada (Facultad de Teologia) 1987, 8º, 672 pp. (= Biblioteca teológica granadina 22).

La Facultad de Teología de Granada presenta de nuevo una monografía sobre historia de la Compañía en edición bien cuidada. En el año 1981 había publicado un documento de valor excepcional: el diario del P. Pedro de León editado por P. Herrera Puga bajo el título sugestivo *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)* (cf. AHSI 52 [1983] n. 755). El diario del P. León enmarca la historia de la Compañía de Jesús en el contexto social andaluz del periodo, pero al mismo tiempo es un documento de gran valor para la misma historia social de Andalucía y de los bajos fondos y criminalidad sobre todo en Sevilla. Obra, en frase del prologuista A. Domínguez Ortiz, «indispensable para todos los estudiosos de la historia social de España». El editor recibió la ayuda inestimable del director del Archivo Histórico de la Provincia de Andalucía, P. Eduardo Moore, para la confrontación con el manuscrito original y la elaboración del aparato crítico, notas e índices. Este diario había servido de base a P. Herrera Puga para su monografía *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro. Aspectos de la vida sevillana en los siglos XVI y XVII*, Granada (Universidad) 1971 (vid. recensión en AHSI 42 [1973] 165-66).

J. Escribano, conocedor de la realidad y de la historia de las Canarias, ofrece una visión de conjunto de la presencia de la Compañía en el archipiélago durante el periodo anterior a la expulsión decretada por Carlos III en 1767. Divide la obra en dos partes fundamentales: etapa de las misiones (1566-1678) y etapa de las fundaciones (1678-1767). En la primera, señala la presencia circunstancial en las islas de los jesuitas de la primera expedición a la América española, a La Florida, P. Pedro Martínez, que moriría violentamente al pisar tierra americana, Juan Rogel (y no Roger, error que se repite en el texto) y el H. Francisco Villareal, que desembarcaron en el Puerto de la Luz el 7 julio 1566. Según el autor ésta sería la «prehistoria de la Compañía de Jesús en Canarias».

Hubiera sido más oportuno que la información de la nota 1 (p. 55) proveniente del *Chronicon* de Polanco sobre los jesuitas de la expedición a la India que, diez años antes, se detuvieron en San Sebastián de La Gomera, hubiera formado parte del texto, pues pertenece a la misma «prehistoria». La nota omite las circunstancias de la escala (7-11 abril 1556) y los nombres de los jesuitas. Estos fueron: el obispo Andrés de Oviedo, coadjutor y luego sucesor del Patriarca de Etiopía João Nunes Barreto, el jerezano P. Andrés Galdámes (interesante su relación en *Doc. Ind.* 3, 479-81 503-4) y los portugueses P. João de Mesquita y H. Bertolameu Carrilho.

A la «prehistoria» juzgamos que también pertenece otro dato silenciado por el autor: la petición de la fundación de un colegio en su diócesis que el obispo de Canarias, Diego de Deza, dirigió por mayo de 1564 al provincial de Andalucía, Juan de la Plaza, para la que el prelado ofrecía, durante su vida, proporcionar a los jesuitas casa, iglesia y comida y dejar, para después de su muerte, una renta perpetua de 300 ducados. El general Diego Laínez se inclinaba a aceptarla (ARSI *Hisp. 101* 182v; *Lainez* 8,

185-86 201). Deza fue el «obispo de Canarias» que bendijo la primera piedra de la iglesia del colegio de Sevilla (después casa profesa) y no Bartolomé de Torres (como interpretan equivocadamente la fuentes citadas en nota 39bis, pp. 67-8, entre ellas un artículo mío deudor de esas mismas fuentes).

El autor desarrolla con maestría las cinco misiones realizadas por los jesuitas en la primera etapa, entendiendo «misión» en su sentido más general y originario. Tres de ellas se organizaron para acompañar respectivamente a los obispos Bartolomé de Torres, Lope de Velasco y Fray Juan de Toledo en su viaje a las islas, toma de posesión de la sede canaria y visita canónica de la diócesis. Estas tres misiones estuvieron integradas, la primera por los PP. Diego López, Lorenzo Jaymes (no Jaime, llamado Gómez a partir de 1567, natural de San Juan del Puerto y no de Trigueros: *Tol. 12* 171v; FG *Ms 77 IV* 3) y los HH. Alonso (no Francisco) Ximénez y Luis Ruiz (mayo 1567-abril 1569, *Hisp. 111* 10rv, y no 1570 como equivocadamente trae Castro *Hist. Coll. Compl. S.J.*, fuente utilizada por el autor); la tercera por los PP. Alonso García, Francisco de Luis, Simón de Torreblanca y el H. Sebastián de Godoy (1613-1618); y la quinta por los PP. Juan de Valenzuela y Alfonso de Ortega (1659-c.1663). Todos (excepto Lorenzo Jaymes y Luis Ruiz que eran de la prov. de Toledo) pertenecían a la provincia de Andalucía. En la quinta misión influyó el nuevo capitán general de Canarias, Sebastián Hurtado de Corcuera, favorecedor de los jesuitas en su anterior gobierno de Filipinas, que quiso servirse también ahora de ellos. La cuarta (1631-1633), organizada a petición de las autoridades seculares y eclesiásticas de las islas, estuvo a cargo de los PP. Alonso de Andrade y Miguel de Mompeán de la provincia de Toledo (1631-1633); la segunda (1592[?]-1596), fue circunstancial, aprovechando la estancia por razones de salud del jesuita canario Juan de Molina y de su acompañante P. Pedro Osorio, ambos de la provincia de Castilla.

Las misiones organizadas por expresa voluntad de Bartolomé de Torres y de Lope de Velasco tuvieron como último objetivo la permanencia de la Compañía en las islas. En este sentido, el primero dejó un legado de 2.000 ducados para la fundación de un colegio. La muerte prematura de ambos impidió la realización de sus proyectos. Las otras misiones suscitaron el mismo deseo de fundación, que no pudo tener efecto por entonces. Estos intentos fundacionales se analizan con cierto detalle en el capítulo 5º, que equivale a una introducción a la segunda etapa: la de la fundación y desarrollo de los colegios. Otro capítulo introductorio a esta etapa sería el 6º, donde el autor ofrece, basado casi en su totalidad en los informes elaborados por los obispos canarios, una visión global del contexto geográfico, socio-económico y religioso del archipiélago al momento de la etapa fundacional (segunda mitad del siglo XVII) que, quizás y no obstante la explicación del autor, hubiera estado mejor situado al principio de la obra, en el capítulo primero, donde se ofrecen otros datos esbozados por los misioneros (por ej.: 3. *Anotaciones socio-culturales* y 4. *La coyuntura socio-política*). En este lugar, se hubieran quizás enmarcado, de modo más nítido, ambas etapas de la historia.

La segunda etapa, la de los colegios, se estudia en dos partes (segunda y tercera de la obra): fundaciones y actividades. En la primera, el autor dedica un capítulo a cada colegio: La Orotava y La Laguna (en la isla de Tenerife) y Las Palmas (en Gran Canaria), y esboza los intentos de otras fundaciones: Icod y Puerto de la Orotava, o de la Cruz (en Tenerife), y Santa Cruz de La Palma (en la isla de este nombre). Interesante el apartado dedicado a la crisis de las fundaciones existentes (cap. 10). En la segunda parte (la tercera de la obra), se estudia la acción pastoral y educativa de los colegios y su fundamento económico. En el último capítulo, el 14, se esbozan las vicisitudes y consecuencias de la expulsión decretada por Carlos III en 1767.

En unas líneas finales (pp. 614-15) el autor indica brevemente el retorno de los jesuitas a las islas: encargados del seminario de Las Palmas (de 1852 hasta la revolución de 1868) y, ya en el presente siglo, el encargo de regir la parroquia de la Concepción en Tenerife (1930). Pensamos que este hubiera sido el lugar apropiado para los interesantes datos aportados en la larga nota 150 (pp. 391-94) sobre el segundo retorno de la Compañía a Las Palmas con la fundación de la residencia y colegio (1917).

Aspecto secundario, pero interesante con nuevas aportaciones del autor, es el apartado sobre los mártires de Tazacorte en la isla de La Palma (1570), generalmente, pero menos correctamente, denominados «mártires del Brasil», es decir, los beatos Ignacio de Azevedo y compañeros y los otros catorce jesuitas asesinados el año siguiente en condiciones semilares.

En un apéndice documental, muy útil, se ofrecen los nombres y datos de los jesuitas destinados en Canarias, de los nacidos y fallecidos en las islas y de los visitadores y superiores de los colegios. Tres índices – de materias, onomástico y toponímico – cierran la monografía.

El autor se ha servido, en su mayor parte, de fuentes documentales inéditas conservadas en archivos, tanto privados como públicos, locales, nacionales y extranjeros. Basta repasar la descripción de fuentes en la bibliografía y el aparato crítico y sus notas llenas de erudición para percatarse de la riqueza documental empleada en la redacción de la obra. Entre la masa de documentos utilizados, es fundamental la *Semi-historia de las fundaciones*... manuscrito del P. Matías Sánchez conservado en la British Library de Londres (otro ejemplar en el archivo de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife). Para muchos de los datos de la primera etapa, las misiones, el autor es deudor de la historia manuscrita del colegio de Alcalá del P. Cristóbal de Castro.

El P. J. Escribano demuestra un amplio conocimiento de estas fuentes, que sabe manejar, así como de la abundante bibliografía impresa sobre el tema y su entorno. Aquí radica uno de los principales méritos de la obra: el encuadre de la actividad de la Compañía en el contexto histórico, político, religioso y socio-económico del archipiélago canario. Pero, al mismo tiempo, a través de la documentación procedente de la Compañía, dota de nuevos trazos y luz al cuadro de la realidad canaria. La obra, pues, supone también una contribución sumamente valiosa a la historia del archipiélago. Interesante a este respecto son las descripciones consignadas por los misioneros (por ej.: cap. 4º: Datos para un informe pp. 135-65) y las noticias sobre la problemática de la moneda falsa circulante en las islas (pp. 298-304 308-16).

Los capítulos de la tercera parte (Actividades de los Colegios-residencias), están precedidos de orientaciones acertadas, a veces algo difusas, sobre algunos aspectos de la Compañía de Jesús: espiritualidad, finalidad de la fundación de colegios y sistema educativo y económico, iluminadoras para el lector no familiarizado con la orden. En cuanto a la universidad jesuita, habría que matizar la afirmación del autor de que, tal como la concebía Ignacio de Loyola «comprendía también Leyes y Medicina». En las Constituciones (P. 4 c. 12 n. 4) prescribía el fundador: «el studio de Medicina y Leyes, como más remoto de nuestro Instituto, no se tratará en las Universidades de la Compañía, o a lo menos no tomará por sí tal assumpto».

En el capítulo dedicado a la economía de los colegios (el 13º) – muy interesante –, el autor hace un análisis de los abundantes datos aportados, pero distrae algo de su puro valor científico un cierto matiz de apología de la orden en relación con la acusación sobre su pretendida o real riqueza. Este aspecto apologético, nacido sin duda de las «dos deudas afectivas» que el autor confiesa, en la introducción, tener contraídas

«con la Compañía de Jesús y con Canarias», aflora en otras ocasiones, pero sin sustraer nada sustancial al rigor científico de la obra.

De gran interés también es el apartado sobre las bibliotecas de los colegios y el análisis de sus fondos. Pero, en el campo de la cultura, echamos de menos un aspecto que nos parece importante y que nos hubiera gustado haber visto: la contribución de la Compañía de Jesús a la lingüística canaria. Me refiero expresamente a la correspondencia entre el P. Alvaro Vigil y el P. Lorenzo Hervás y Panduro sobre la lengua de las Canarias (M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos 1767-1814* 253), asunto que, no obstante su silencio, J. Escribano conoce bien.

También nos hubiera interesado que, al tratar de los proyectos de fundación, el autor no se hubiera contentado con analizarlos desde el punto de vista canario sino también desde el interés mostrado por la provincia de Andalucía. Este interés – que hubiera convenido no haber silenciado – quedó patente, por ejemplo, en relación con la fundación del colegio de Las Palmas ofrecida al P. General Claudio Aquaviva por el maestre escuela de la catedral, Doctor don Gaspar González, en 1596, después de la estancia en la isla de los PP. Pedro Osorio y Juan de Molina. González donaba una hacienda de molino, huerta, hazas y agua, vecina a la ciudad, con un valor de 500/600 ducados de renta al año, sin otra condición que la aceptación por parte de la Compañía en el término de tres años, pasados los cuales revertería a sus herederos. Esta oferta originó una consulta del vice provincial Pedro Bernal, en otoño 1596, a quince jesuitas residentes en los colegios de Córdoba y Sevilla, incluído el P. Pedro Osorio que había escrito también al general en favor de la fundación. Las perspectivas parecían favorables: la renta ofrecida, más los 20.000 reales del legado de Bartolomé de Torres en depósito de la ciudad y una ración de 2.500/3.000 reales al año, existente en la catedral para un lector de latinidad, que la ciudad procuraba que el rey aplicase a la Compañía, constituían una renta de unos 950 ducados anuales. La mayoría de los consultados (8) expresó su voto favorable a la aceptación de la fundación, entre otros, además de Osorio, hombres apostólicos de la talla de Luis de Santander, Francisco Arias, Juan Jerónimo y Pedro de León. Cuatro aconsejaron proponer al general las ventajas e inconvenientes para que, a su vista, decidiera. Sólo dos – no andaluces –, los PP. Hernando de Mendoza, recien llegado del Perú, e Ildefonso de Castro, expresaron su voto negativo. El riojano Melchor de Gadea, futuro provincial, propuso una vía intermedia: el envío de misioneros para tratar sobre el terreno la fundación, pero sin comprometerse a residir inmediatamente, cobrar los 20.000 reales del obispo Torres, colocarlos a renta junto con los réditos de la hacienda del maestre escuela. Esta solución parecía aceptable a Bernal, no obstante la penuria económica y de sujetos de la provincia, pues era la misma fórmula empleada en la fundación de los colegios de Ubeda y Guadix. Las únicas razones en contra, además de la económica, se basaban en los problemas prácticos inherentes a la lejanía de las islas, experimentados ya por la provincia de Aragón en las fundaciones de Mallorca y Cerdeña. Interesante señalar que una de las razones a favor era el servicio que prestaría esta fundación a los que pasaban a Indias (*Hisp. 139* 324-25), idea antigua propuesta por Diego López a Borja en 1568 (*Hisp. 111* 10v) y una de las razones en que la Congregación Provincial andaluza de 1590 apoyaba su petición a Aquaviva para la fundación canaria (*Congr. 44* 325). Esta actitud de la provincia de Andalucía y de Bernal, difería de la del provincial difunto, Cristóbal Méndez († julio 1596), que, en 1594, juzgó inviables tanto la fundación, por razones económicas, como la misión, por no contar, a su juicio, con sujetos idóneos, y no dio curso, por juzgarla inútil, a una carta abierta (¿de los cabildos grancanarios?), dirigida al rey por su medio, en la que se solicitaba al monarca la aplica-

ción de cierta renta de las islas a la Compañía. Se pedía al provincial en aquella ocasión el envío de dos predicadores y dos lectores de gramática (*Hisp. 138* 109). Aquaviva, opuesto a toda fundación en razón de penuria económica y de personal y basado en la Congregación General V que ordenaba no aceptar colegios para menos de 30 miembros, agradeció a González su ofrecimiento, excusándose de no aceptarlo, y le prometió el envío periódico de misiones, fórmula en la que venía insistiendo desde 1594 al provincial de Andalucía incluso proponiendo a Bernal, en 1597, que la provincia de Castilla dejase a Osorio algunos meses más y Andalucía le proporcionara compañeros (*Baet. 3/I* 182 207 255 309-10; *Cast. 6* 259).

En relación con la crisis de las fundaciones y la propuesta de la Congregación Provincial de Andalucía en 1705 relativa a la supresión de los colegios canarios, creo que la problemática se debía haber situado no sólo en el archipiélago sino también en la Península agitada y esquilmada por la Guerra de Sucesión.

A la lista de jesuitas nacidos en Canarias se deben añadir tres más de la primera época: Baltasar de Betancor (Tenerife c. abril 1538 – Córdoba mayo/agosto 1563). Era diácono al ser admitido en la Compañía en Sevilla (29 septiembre [?] 1560) por el rector del colegio Juan Suárez. Dedicado a los oficios de casa propios de la probación, contrajo la tubercolosis llevando la enfermedad ejemplarmente y muriendo como había vivido (FG *Ms 77/1* 223; *Hisp. 100* 270). Luis Pérez (Gran Canaria 1557 – Marchena 28 mayo 1596), admitido en la Compañía hacia finales de 1582 y ordenado sacerdote en 1591, ejerció el ministerio en varias casas (Sevilla, Montilla, Marchena ...). Instó, en 1594, a Aquaviva para el envío de jesuitas a Canarias a fin de renovar y mantener el fruto logrado por el P. Diego López años atrás (*Baet. 8* 23; *3/I* 179). Luis Sotelo (Gran Canaria c.1565 – Sevilla 14 septiembre 1585), admitido en 1582, era estudiante de filosofía al producirse su fallecimiento (*Baet. 8* 28; *HS 42* 49v).

En los esbozos biográficos de jesuitas canarios y en la lista de los misioneros de la primera etapa, se advierte falta de datos, incluso algunos tan importantes como las fechas de nacimiento y de admisión en la Compañía, que se hubieran podido obtener consultando más detenidamente los catálogos y otros fondos existentes en el ARSI que el autor, por otro lado, demuestra conocer. Ciñéndonos a los misioneros, se pueden añadir estos datos fundamentales que faltan: Lorenzo Jaymes, nacido c. 1532, San Juan del Puerto (Huelva), admitido 23 abril 1559, Salamanca (*Tolet. 12* passim; FG *Ms 77 4* 3-4; IHSI *Salmt. 1* 12v); Alonso Ximénez nacido c.1520, Montilla (no Marchena), admitido en agosto 1559 en su ciudad natal, muerto en diciembre 1588, Sevilla (*Baet. 8* passim; FG *Ms 77/1* 67; *HS 42* 49v). Luis Ruiz nacido c.1543, Chiloeches (Guadalajara), admitido en 1561, grado ctf. 6 enero 1573 (*Tolet. 12* y *21* passim). Juan de Molina, admitido el 28 marzo 1587, Salamanca (*Salmt. 1*, 98). La dependencia de la *Historia del Colegio Complutense* sin confrontarla con otras fuentes, hace al autor repetir las mismas inexactitudes y así, por ejemplo, confunde al H. Alonso Ximénez con el H. Francisco Ximénez († 20 septiembre 1622, Madrid) y forja con ambos un nuevo personaje: Francisco Alonso Jiménez.

Sería interesante analizar, a partir de las fechas de admisión en la Compañía – algunas de las cuales faltan como hemos indicado –, el influjo de los misioneros y más tarde de los colegios en el origen de las vocaciones a la Compañía. Algunos canarios solicitaron su admisión en los colegios de la Compañía existentes en Coimbra o Salamanca, en cuyas universidades cursaban estudios. Así el primero y más ilustre de todos, el tinerfeño beato José de Anchieta, admitido en Coimbra (1º mayo 1551), o el canario de Telde Domingo Agustín Váez admitido en Salamanca (11 octubre 1562) donde probablemente lo fue también (1551/1552) su coetáneo y primer jesuita gran-

canario Gregorio de Mata (nacido c.1537), hijo del Doctor Alvaro de Mata y de doña Ginebra de Palenzuela. Salido de la Compañía por su corta edad y admitido de nuevo en Plasencia (noviembre 1554), pasó a estudiar a Coimbra (*Lus. 43/I* 65). Sabemos que Mata trajo de Canarias para cursar en el colegio de Sevilla del que era prefecto de estudios (pero no en San Hermenegildo aún no fundado), a su pariente Marcos del Castillo, futuro provincial de Andalucía. Es probable que hiciera lo mismo con los otros grancanarios admitidos en la Compañía en Sevilla por la misma época (1579-1582): Gabriel de Castilla, Luis Sotelo y quizás Luis Pérez, algo mayor que ellos. Como también es interesante notar la emigración canaria hacia América en cuyas provincias ingresaron varios de los nacidos en el archipiélago.

Lamentamos que problemas de composición y de economía hayan obligado al autor a cercenar las notas e impedido la publicación de otros dos volúmenes que completaban la obra: el apéndice gráfico y, aún más importante, el documental.

Estas observaciones no empañan el valor de la obra, redactada con estilo ágil, de lectura atrayente, que constituye, como hemos indicado, una contribución muy valiosa a la historia de la Compañía de Jesús y de las Canarias que deberá ser punto obligado de referencia para todo estudioso de ese área geográfica en ese periodo.

Roma. B. DE MEDINA S.I.

AA. VV. *Universidades españolas y americanas. Época colonial.* Prólogo de Mariano PESET. – Valencia (Generalitat Valenciana, Comissió per al Vè centenari del descobriment d'Amèrica – CSIC) 1987, 8º, 567 p.

Comprendo, y alabo, la actitud sincera del prof. Peset, delegado permanente de los rectores de las universidades españolas en el Comité europeo de rectores, al no querer presentarse como «editor» de este notable volumen, sino sólo como prologuista. Comprendo menos que le haya dado un título desconcertante, pues nadie va a comprender cómo en un solo tomo pueda caber la historia de tantas universidades de España y de Hispanoamérica. Juzgo que, de algún modo, hubiera debido constar que se trata de un conjunto de estudios de investigación sobre ese amplio tema, coeditado por el Consejo de investigaciones y por la Comisión creada por el Gobierno autónomo de Valencia para preparar la celebración de la ya cercana fecha de 1992, y encomendada a un historiador solvente, como el prof. Alfons Cucó.

De los 32 estudios aquí recopilados, 14 se refieren a América – lo que justifica plenamente el título y el subtítulo del volumen –, 5 a cuestiones generales de la universidad española en general, desde la edad media hasta el siglo XIX, uno a cada una de las universidades de Alcalá, Salamanca y Santiago de Compostela, 8 a la de Valencia, lo que es natural y obvio, y una a la de Gandía. En el presente comentario me habré de ceñir a este último estudio y a los demás que toquen temas directa o indirectamente relacionados con la historia de los jesuitas.

Pilar García Trobat, una de las colaboradoras del prof. Peset en la Facultad de Derecho de Valencia, nos regala con un particularmente preciso estudio (p. 175-86) sobre «Los grados de la Universidad de Gandía (1630-1772)», basado sobre el fondo procedente de esta Universidad, conservado en el Archivo municipal de Valencia. Las estadísticas que nos ofrece son en extremo significativas. Se explica perfectamente que en los años 1706-1710, que siguen inmediatamente a la ocupación de la ciudad de Va-

lencia por las tropas de Felipe V durante la guerra de sucesión española, el número de graduados en Gandía (134) fuese superior a los de Valencia (100); pero es sorprendente que esa proporción se conserve hasta el decenio del extrañamiento de los jesuitas, pues en 1766-70 era de 722 y 535. Se decía a las veces que a ello contribuía la facilidad con que en Gandía se concedían los grados – cosa que no se prueba, al menos para todas las Facultades – y el ser las tasas notablemente inferiores que en la de Valencia, dato enteramente comprobado en el cuadro de la p. 179. La Compañía, como era costumbre, sólo atendía directamente a la enseñanza de las letras grecolatinas (para las que no existía grado alguno en las universidades), Arte o Filosofía, y Teología, y sus profesores, al menos en el segundo tercio del siglo XVIII, solían ser escogidos: baste recordar al canciller Mateo Aymerich y al profesor de Retórica padre Juan Andrés. No me atrevería a afirmar lo mismo desde 1545 a 1745, y no nos consta de la calidad científica de los profesores no jesuitas de las restantes Facultades: Derecho, Cánones y Medicina (las quejas que aquí se recogen se refieren a esta última). Interesantes los bien elaborados apéndices. En el primero se nos da el cuadro del «Origen geográfico de los graduados» (p. 181), que era predominantemente el de la dilatada diócesis de Valencia, en menor escala el de las otras diócesis valencianas; siguen luego los procedentes de las diócesis catalanas, que aumentan sobre todo en el segundo tercio del siglo XVIII – luego no necesariamente a causa de la supresión de todas sus universidades locales por Felipe V, y del traslado de las de Lérida y Barcelona a Cervera. El número de graduados, según el apéndice 2 (p. 182-5), no superó el de 15 hasta 1644; sigue luego una flexión, coincidente con los últimos años de la guerra de Cataluña, 1646-48, y a partir de esa fecha va en un aumento casi constante hasta el curso académico tras la expulsión de los jesuitas, 1768-69 (179), para oscilar luego de año en año: 82, 160 y 104 en 1770, 1771 y 1773 respectivamente. Sabemos que la diligente y exacta autora continúa trabajando en los fondos de la Universidad de Gandía conservados en Valencia y Roma, y estamos seguros de que aún habrá de darnos nuevas pruebas de su capacidad investigadora.

A la Universidad de Córdoba de Tucumán, adscrita al colegio jesuítico de Montserrat, se refieren los estudios de Victoria Rustán, «La Real Universidad de San Carlos y Nuestra Señora de Monserrat: su fundación» (p. 479-504), de María Cristina Vera de Flachs, «El comportamiento en los claustros de la Universidad de Córdoba (1664-1800)» (p. 553-67), sobre sus costumbres y sus abusos antes y después del extrañamiento, y el de Marc Baldó Lacombe, «La Universidad de Córdoba ante la Ilustración (1767-1810)» (p. 67-99), vale decir desde la salida de los jesuitas hasta la Revolución de Mayo en Buenos Aires.

Entre los otros trabajos sobre universidades americanas, hállanse referencias a la Compañía en los de Inés Harding sobre la enseñanza de las matemáticas en Chile durante los siglos XVI y XVII (p. 253-76), y de Antonio E. Ten acerca de la introducción de las ciencias modernas en el Perú virreinal tras la expulsión de los jesuitas (p. 519-33). A esa modernización de los estudios a partir de 1768 se refiere el trabajo del dieciochista Antonio Mestre sobre los planes de estudio que a partir de entonces se dieron (p. 395-402); en estrecha relación con este problema se halla la investigación de Juan Gutiérrez Cuadrado acerca de la sustitución del latín por el romance en las universidades del siglo XVIII.

Pasando ahora al marco geográfico de la Universidad de Valencia y de sus irradiaciones, he de señalar el artículo de Amparo Felipo, «Los estudios de latinidad en la Universidad de Valencia entre 1611 y 1651» (p. 127-40) y el de Salvador Albiñana y

Telesforo M. Hernández, «Comentario en torno a la biografía de Tomás Vicente Tosca», por tratarse de un filósofo «novador» que tanto influyó sobre algunos jesuitas, particularmente valencianos, del siglo XVIII.

Hay que subrayar que se trata de estudios llevados a cabo, por lo general, sobre fuentes inéditas, lo que hace aumentar la calidad de todo este valioso volumen.

Roma. M. BATLLORI S.I.

Monumenta Peruana, VIII *(1603-1604)*. Editado por Enrique FERNÁNDEZ S.I. – Romae (Institutum Historicum Societatis Iesu) 1986, 8º XXIII-29*-650 p. (= Monumenta Historica Societatis Iesu, 128; Monumenta Missionum S.I., 45; Missiones Occidentales).

Continuador de la benemérita obra del P. Antonio de Egaña (1910-1987), el P. Enrique Fernández ha editado el volumen VIII de *Monumenta Peruana*, cuyo contenido transcribe la documentación de los años 1603 y 1604. Que un libro de 600 páginas impresas recoja el acontecer de un solo bienio dice mucho de la vitalidad y empuje con que la provincia del Perú se desarrolló en ese lapso.

Ya la *Introducción general* del propio P. Fernández nos sitúa ante la interesante problemática del momento. Algunos asuntos, tales como la admisión de criollos o el deseo de ciertos jesuitas de regresar a Europa, siguen planteando serias preocupaciones a los superiores. Otras perspectivas van surgiendo progresivamente y se derivan de las nuevas necesidades de las tierras sudamericanas. Se reclama la presencia de más jesuitas en Paraguay, Alto Perú o Charcas y el Nuevo Reino.

En el bienio que cubre este volumen de *MP* se mantiene firme la orientación de la Provincia hacia el trabajo apostólico en las zonas indígenas. Se nota en superiores y súbditos el afán de evangelizar a los nativos con medios sólidos y consistentes. Las instrucciones ratificadas por Roma exhortan a que antes de la ordenación sacerdotal todo jesuita del Perú conozca la lengua de los indios. En la predicación a los españoles deben urgirse las obligaciones de justicia para con los naturales. El deseo de llevarlos a los sacramentos no puede opacar el deber de socorrerlos en sus necesidades temporales. Se dispone la creación de colegios de caciques en Quito, Lima y Juli. La elaboración de obras lingüísticas es también otra de las metas de los jesuitas. Cabe citar en ese aspecto dos nombres famosos: Ludovico Bertonio y Diego González Holguín.

A nuestro juicio, los documentos 82 y 139 encierran enorme interés. El primero (págs. 170-354) es la Carta Anua de 1602 y contiene una detallada descripción de la provincia: 292 jesuitas en 16 puestos de trabajo. Fuera del actual territorio peruano, la provincia peruana llegaba entonces hasta Panamá, Quito, Santiago de Chile, Santa Cruz de la Sierra, Tucumán y Paraguay. Advirtió la importancia apostólica de la región del Tucumán-Paraguay el P. General, Claudio Aquaviva y resolvió independizarla del Perú (carta al P. Rodrigo de Cabredo, 9 febr. 1604, doc. 184), mas de hecho el establecimiento de la nueva provincia ocurrió dos años después.

El documento 139 (págs. 458-482) es el *Memorial* del P. Diego de Torres Bollo al Presidente del Consejo de Indias, don Pedro Fernández de Castro (1603). En esta larga exposición el prudente jesuita zamorano (que sabía dos lenguas indígenas y había hecho voto de dedicarse perpetua y exclusivamente – en cuanto dependiese de él – a los indios) analiza la problemática de la evangelización. Propone remedios y señala soluciones. Por su penetración y lucidez, el *Memorial* recuerda en muchos acentos a

otros alegatos jesuíticos como, por ejemplo, *De procuranda indorum salute,* de José de Acosta, o el *Thesaurus indicus* de Diego de Avendaño. Se trata de la misma escuela ética, de la misma óptica, evangelizadora y humanista, de los *indípetas* que vinieron al Perú en los siglos XVI y XVII.

En suma, el volumen editado con pulcritud y exacta heurística por el P. Enrique Fernández García contiene información sustanciosa y abundante, como complemento de tan excelente serie de *Monumenta,* que inició en 1954 el P. Antonio de Egaña, a cuya memoria rendimos también con estas líneas agradecido homenaje.

Lima. A. NIETO VÉLEZ S.I.

WILFRED P. SCHOENBERG, S.J. *A History of the Catholic Church in the Pacific Northwest 1743-1983.* – Washington, D.C. (The Pastoral Press) 1987, 8°, 883 p.

Fr. Wilfred Schoenberg undertook a challenging task: To write the history of the Church in a remote region of the United States where Catholics faced more opposition in this century than in any other section, an area of four large states lumped together under the title, Pacific Northwest, but diverse in land forms, ethnic backgrounds and historical development.

To this work he brought a solid reputation as an historian, a thorough knowledge of the territory, and a lifelong interest in and study of the history of the Church in the Northwest. He had already published several successful books on facets of that history. He had shown a capacity to comprehend, compress and pull together a surprising number of diverse elements. He wrote with fluency and amazing good humor. He painted in words portraits of many interesting ecclesiastical frontiersmen. He praised or blamed with impartiality as historical facts warranted. He succeeded admirably.

The area Fr. Schoenberg writes about comprises two archdioceses, six dioceses, and approximately 600 parishes with close to a million people in what is regarded as the least churched area in the United States. It covers four states, Washington, Oregon, Idaho, and Montana, totalling 435,571 square miles, equal to the size of Italy, France, England and Ireland combined. The vast area includes sea coasts and beautiful harbors, plateau country, high mountains, fertile lands with plenty or rain, irrigated acres in the dry uplands, and holds a Catholic population that represents only eleven percent of the population, exactly half of the national average.

Jesuits first came to this area after several visits to St. Louis of Catholic Iriquois tribesmen who lived among the Flatheads of Montana. In response to their request for a missionary to return with them, Fr. Peter Jan DeSmet went to the Rocky Mountains. Following his reconnoiterring journey, a number of missionaries, mainly Belgians from the Missouri Vice Province, and Italians from Piedmont, missionized various tribes of the high mountains.

Several Italian priests moved to the warmer climate of California and later organized the California Province. Even though the northwestern states were the original site of Jesuit activity, the missionaries in the Pacific Northwest became part of this California Province.

Besides Indian missions, chiefly in Idaho and Montana, the early Jesuits in the area staffed parishes and mission stations for French-Canadian fur traders. As settlers began to come in great numbers, the Order began preparatory schools and colleges in Spokane and Seattle, and preparatory schools in the less significant Washing-

ton towns of Yakima and Tacoma, and much later a retreat house and a preparatory school in Portland, Oregon.

The Provincial of California opened a tertianship at Port Townsend, Washington in 1927, and purchased property for a novitiate at Sheridan, Oregon. In 1930 the four states of the Pacific Northwest and the Territory of Alaska formed a Vice Province and a year later became the Oregon Province.

Fr. Schoenberg had presented the Jesuit history of the area for more thoroughly in his *Paths to the Northwest*: Jesuit History of the Oregon Province (Chicago: Loyola University Press, 1982), than in this book. But in the current work, he placed the Jesuit experience in the wider context of the total religious history. In the area of missions, both among the native Americans and among the Esquimaux of Alaska, the Jesuits were conspicuous, as in the work of retreats and secondary and higher education. They shared parish work with diocesan priests. No Jesuits were among the interesting and colorful bishops of the area, except on the Alaskan mission. The one great national effort that had its origin in the Pacific Northwest, the Serra International, stemmed from the work of laymen, guided by priests of other orders. The Jesuit part in the development of the Church in the Pacific Northwest was significant but still only a part of a wider ecclesiastical effort.

Fr. Schoenberg began his book with the coming of the first white men, the French voyageurs Pierre and François La Verendrye, who reached the eastern section of the area in 1743. He ended it with the death of Archbishop Edward Daniel Howard of Portland, Oregon in 1983. The 103-year life span of this venerable prelate covered two-thirds of the ecclesiastical history of the area.

St. Louis. W. B. FAHERTY, S.J.

QUINTÍN ALDEA – EDUARDO CÁRDENAS [S.I.] y AA. VV. *Manual de historia de la Iglesia, X: La Iglesia del siglo xx en España, Portugal y América Latina.* – Barcelona (Editorial Herder) 1987, 8º, 1.364 p. (= Biblioteca Herder, sección de historia, 171).

MARÍA DOLORES GÓMEZ MOLLEDA. *La Masonería en la historia de España del siglo xx.* – Madrid (Taurus) 1986, 8º, 537 p., un cuadro sinóptico. (= La otra historia de España 11).

Reunimos en una sola recensión estas dos obras, a pesar de su gran importancia historiográfica, no tanto por tratar entrambas del siglo xx, cuanto sobre todo porque los aspectos bajo los cuales una y otra interesan en el ámbito de este AHSI son los mismos – los problemas político-religiosos del período de la Segunda República Española, 1931-1939.

La primera de estas dos obras no sólo ha sido coordenada por los padres Aldea y Cárdenas, sino que ellos son los verdaderos autores de casi dos tercios de tan voluminoso tomo, descartadas las bellas y concisas pp. 381-408 sobre Portugal, por el colaborador de este AHSI padre José Vaz de Carvalho – de la Universidad de Évora, no de la de Coimbra, como aquí se dice –, que se interponen entre las dedicadas a España y a Latinoamérica en general (éstas, hasta la p. 891). Hubiéramos deseado que en algún lugar hubiera salido el nombre del helenista Santiago Olives Canals, consejero literario de la Editorial Herder de Barcelona, que tanto se había afanado por buscar, o hacer buscar, los colaboradores más aptos o más disponibles para llevar a feliz término este tomo complementario de la traducción española del *Handbuch der Kirchen-*

geschichte aparecido en la Herder de Friburgo bajo la alta dirección de Hubert Jedin; pero, por muy escaso margen de tiempo, la muerte le impidió verlo terminado.

Cada uno de los tres autores ya mencionados, como los demás que se han encargado de todas las naciones latinoamericanas – a las veces de regiones multinacionales, como Centroamérica – han tendido a dar en grandes líneas la historia de sus Iglesias, no tanto su historia factual, cuanto su verdadera historia socio-religiosa, como condicionamiento en parte, y en parte también condicionada por la historia institucional – aunque ésta, en algunos apartados, se lleve la parte del león –. Todos ellos, sin embargo, han evitado tanto las ideologías preconcebidas, como la visión apologética, y también teológica, de la historia de la Iglesia en tan vasto territorio. Sorprende que ni la República Dominicana, ni Puerto Rico con su peculiar status político y cultural dentro de los Estados Unidos de América, sean estudiados en parte alguna de la obra, y ni tan sólo mencionados en el índice analítico que cierra toda la obra – índice en realidad escuálido e incompleto: sólo 16 pp. para 1.346 de texto, y compilado con un criterio incomprensible: baste señalar que el I Congreso litúrgico de Montserrat no ha sido entrado ni por liturgia, ni por Montserrat, ni por Cataluña, ni siquiera por Congreso, sino por «Primer»; quiero creer que si Santiago Olives hubiera estado al timón desde la singladura de la obra hasta su llegada al puerto, ello no hubiera sucedido.

La característica de todos, o de casi todos, los colaboradores que han puesto manos a esta obra, es la de haber sabido proponer, no digo compendiar, una historia de casi un siglo de duración, con un gran poder de síntesis. Quizá las páginas más analíticas sean las destinadas por Quintín Aldea al período ya señalado, 1931-1939, y no lo digo como defecto, sino por creer que, en unas condiciones históricas – las de entonces y las de ahora – tan propicias al partidismo religioso y político, ha preferido andar con pies de plomo. Aunque, a mi entender, esto vale para los años anteriores a la guerra civil; pues en estos últimos, 1936-1939, hubiéramos deseado una precisión de sus diversas fases, en la zona republicana, respecto a la persecución religiosa, y alguna alusión tanto a las actividades religiosas clandestinas y aun audaces en los momentos de mayor persecución, como a los esfuerzos de algunas de las autoridades, primero por salvar las personas y las cosas salvables, y luego por llegar, sobre todo después de 1937, a una en realidad imposible libertad religiosa – para ambos aspectos disponemos ya de fuentes directas y de bibliografía histórica suficientes para poder orientar a los lectores, sobre todo a los que se mueven en el campo de la historia religiosa contemporánea.

Por el contrario, las páginas en que el autor traza la historia de la disolución de la Compañía de Jesús en España (172-87) constituyen una de las reconstrucciones más completas, dentro de su necesaria brevedad, de ese fenómeno político-religioso. Sólo me atrevo a echar de menos dos cosas: que no se insista en sus causas remotas – antijesuitismo radical de las izquierdas en España durante todo el siglo XIX – y en las próximas, sobre todo la actitud de colaboracionismo general de la Iglesia – la de España y la de Roma – con la Dictadura primorriverista de 1923-1930, y, por lo que se refiere a los jesuitas, el apoyo que muchas de sus publicaciones periódicas prestaron a dicha Dictadura, y la inicial vinculación con ésta de aquella prensa diaria que había sido fundada, o al menos inspirada, por algunos jesuitas en particular. Cuando, casi a los finales de aquellos años, se intentó frenar tal colaboración, al menos ideológica, era ya demasiado tarde.

Precisamente por haber leído con tanto interés estas páginas sobre la disolución de la Compañía, he querido ahora, a la vez, señalar algunos matices de discrepancia, y recomendar su lectura a los que consulten este AHSI, si ellos también se interesan por tan lamentables avatares históricos.

Durante aquellos años, fue habitual entre las personas de extrema derecha, o religiosa o política o políticorreligiosa, el achacar casi toda la culpa de aquellas tensiones tan graves entre la Segunda República y la Iglesia – gravísimas en el caso de la Compañía de Jesús – a la masonería. Y aun el acusar a ésta como principal responsable, y aun como fomentadora de la subsiguiente guerra civil. Desde que se abrieron a la consulta de los historiados los archivos privados de las logias masónicas, del Grande Oriente y de la Gran Logia, reunidos en el Archivo nacional de Salamanca, no han faltado estudios serios y documentados que han mostrado diversas facetas de las actividades de esta Orden laica y laicista, en la historia contemporánea de España. Pero para el período de la gran crisis política que se abre en España, en Europa y casi en todo el mundo el año 1917, y no tan sólo después de la Revolución de Octubre, no disponíamos hasta ahora de una investigación analítica y de una exposición tan fundada como la que nos ha dado la profesora de Salamanca, María Dolores Gómez Molleda, y no precisamente como una historia de la masonería en la España contemporánea, sino como historia de la actividad y de la presencia de la masonería en la crisis española del siglo xx.

En una revista tan especializada como la nuestra no se trata de compendiarla, ni sólo de valorarla como se merece – aun reconociendo francamente que a veces la densidad y multiplicidad de los datos se han resistido a una síntesis más clara, por más que cada día uno se sienta más inclinado a dudar del valor objetivo de las historias excesivamente claras.

Lo que sí queda claro, porque los documentos y los datos cantan, es que ambas ramas de la masonería española iniciaron un nuevo auge con la implantación de la Dictadura militar en 1923; que desde esa fecha predominaron casi con exclusividad los masones republicanos, y muchos de los que hasta entonces habían colaborado con la Monarquía se van decantando hacia la República como única solución posible; y que arreció entre sus filas la constante y antigua animosidad contra la Iglesia, que tantas veces la había condenado, y hacia la Compañía de Jesús, que en este punto apoyó siempre a la jerarquía eclesiástica de Roma y de España, y que ejercía además una amplia y profunda influencia a través de sus colegios – y pues la enseñanza laica era uno de los sueños de la masonería, su enemiga se amplió entonces de un modo espectacular hasta todas las órdenes y congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza.

Las investigaciones de María Dolores Gómez Molleda han aclarado dos cosas, de las cuales una se barruntaba, y la otra casi se ignoraba.

La primera, que entre los masones, sobre todo entre los del Grande Oriente, se daban diversos grados de radicalismo antirreligioso, reflejados no sólo en los diversos partidos políticos a los que estaban afiliados, sino en sus varias actitudes temperamentales y en su desigual grado de cultura.

Era ya bien sabido que los masones no constituían, ni mucho menos, una mayoría numérica en las Cortes Constituyentes. Pero ahora la lista del apéndice de esta obra viene a confirmárnoslo. Lo nuevo de esta lista es la precisión y abundancia de datos biográficos sobre cada uno de los diputados, con los cargos masónicos y políticos ejercidos. Las incertidumbres sólo provienen de no precisarse aquí los que ya eran masones antes de las discusiones y votaciones referentes al artículo 24 (en el texto definitivo, 26) de la Constitución de 1931, y los que fueron iniciados en alguna logia después del 16 de octubre.

Entre ellos se encontraba Manuel Azaña, y esto puede ser significativo, pues tal vez un hermano de la Orden no hubiera gozado de bastante libertad para pronunciar un discurso que, en una Cámara que tenía un número suficiente de diputados o anti-

rreligiosos o laicistas para aprobar el texto (mucho más vejatorio para la Iglesia) preparado y aceptado por la comisión parlamentaria, obtuviese una votación en favor de una redacción bastante más moderada.

La segunda cosa, que los ajenos a la Orden en general desconocían, es que precisamente en 1932 comienza la desintegración interna de las logias, por una serie de concausas que no es posible examinar aquí.

Como, por desgracia y para su mal, la Compañía de Jesús se halló en la cresta de aquella tempestad, sus historiadores contemporaneístas no podrán dejar de consultar una obra que en parte explica las ojerizas que la Compañía suscitó entonces, y su drástica e injusta disolución.

También parece claro que algunas de las disposiciones antieclesiásticas entonces adoptadas, ahora caerían fuera de lo admisible en el campo jurídico del respeto de los derechos humanos. María Dolores Gómez Molleda ha venido a mostrarnos, y en parte también a explicarnos, aquellos hechos, no a juzgarlos, cosa casi imposible desde una perspectiva de medio siglo, con una guerra mundial entre medio, y un concilio, que han venido a afinar el sentido, y consiguientemente el respeto, de los derechos del hombre, como hombre y como cristiano.

Roma. M. BATLLORI S.I.

PAUL BEGHEYN SJ. *Pater J. Rubbens SJ (1887-1959). Het «jungske» uit de Molenstraatkerk.* – Nijmegen (Gemeentearchief) 1987, 8°, 108 S. [= Nijmeegse Studiën XIII].

In diesem Buch hat der Historiker B. wie in einem Denkmal die Person und das Leben des ungemein populären Jesuiten Jan Rubbens für uns festgehalten. Wer es liest, wird davon überzeugt, daß der Pater dieses Monument zu seinem Andenken wirklich verdient. Rubbens vollbrachte keine großen Taten, die die Aufmerksamkeit der Welt auf ihn lenkten. Er schuf keine bleidenden Werke apostolischer oder sozialer Art, keine in der Breite arbeitenden Organisationen. Auch schrieb er keine literarischen oder gelehrten Bücher, baute keine Kirchen oder Klöster und hatte keinen Sitz im Vorstand von wichtigen öffentlichen Körperschaften.

Was Rubbens aber hatte und vielen voraushatte, war ein weites und warmes Herz. Und das brachte er allen Leuten entgegen, für die er Verantwortung trug, und darüber hinaus vielen, denen er auf seinem Lebensweg begegnete. Dabei ging seine Vorliebe zu den Armen und Bedürftigen. Geistlich gesprochen war er kein Mystiker, kein beflügelter Dolmetscher tiefer spiritueller Erfahrungen. Aber er war ein Mann mit einem felsenfesten Glauben und einem urgesunden Verstand, um die praktischen Richtlinien für das Leben aus diesem Glauben abzuleiten. Neben dem warmen Herz hatte Rubbens eine große Dosis heiteren Humors, der ihm half, nicht nur verhärtete Herzen zu öffnen, sondern sich selbst zu einer sprichwörtlich volkstümlichen Persönlichkeit zu machen. Es gehen unzählige Beispiele von treffsicheren Bemerkungen und von schmunzelnd-witzigen Antworten herum – zumal in der Stadt Nimwegen, in der er die letzten 27 Jahre seines Lebens verbrachte und mit der er zutiefst verwachsen war. Dies alles wird durch seinen außergewöhnlich stark besuchten Beichtstuhl in der Canisiuskirche, Molenstraat, bewiesen. Es gibt die Geschichte, daß er sich für den unglücklichsten Menschen hielt, weil er der einzige war, der nicht bei Pater Rubbens beichten konnte!

Manch ausgezeichnetes Mitglied der holländischen Jesuitenprovinz würde es verdienen, daß sein Leben und Wirken beschrieben würde und hat dennoch nie eine Biographie bekommen. Daß nun Rubbens diese Ehre zuteil wurde, beweist genügend, welch tiefen Eindruck und hohe Verehrung er zurückließ.

Der Haupttext bietet zuerst ein «Porträt eines Priesters», in dem seine äußere Erscheinung und sein Auftreten auf der Straße, bei Besuchen, in der Kirche, als Prediger, Beichtvater, Religionslehrer, Sodalitätsdirektor und als Mitbruder und Hausgenosse beschrieben werden. Dem folgt ein chronologischer Bericht über seine Jugendjahre, seine Ausbildung – einschließlich eines sechsjährigen Aufenthaltes in der Javamission – über sein Wirken in Maastricht und Amsterdam und schließlich seine langjährige Kaplanszeit in Nimwegen (1932-1959).

Das Buch ist reich illustriert mit Photos des Paters und seiner Umgebung. Nach dem Haupttext kommen einige Nachträge, dann ein Verzeichnis der benutzten Quellen und schließlich Anmerkungen (die also leider keine «Fuß»noten sind). Der Verfasser beweist, daß er seine Arbeit sehr ernst genommen hat. Mitunter ließ er sich anscheinend von seiner Begeisterung für seinen Held ein wenig zu weit hinreißen, z.B. wenn er sich unnötig wiederholt (Stammbaum S.39; Stammreihe S.94), oder Überflüssiges heranzieht (Liste *aller* Jesuiten der Molenstraatpfarrei seit 1932), oder wenn er die Namen seiner Befragten und Korrespondenten in einer eigenen Liste aufführt (SS.96-97), und sie dann nochmals in den Anmerkungen nennt.

Der eigentliche Text nimmt 84 Seiten ein. Wenn wir davon ungefahr 30 Seiten Illustrationen abziehen, bleiben 50 Seiten Text. Wenn wir nun sehen, daß diese 50 Seiten nicht weniger als 421 Anmerkungen liefern, bekommen wir wohl oder übel den Eindruck einer gewissen Übertreibung. Aber der Leser bekommt zweifelsohne das Gefühl, daß er sich ruhig und sicher auf das Gebotene verlassen kann. Alles ist überaus verantwortet. So wurde dieses Buch für das Volk – zumal für die Nimwegener, die sich des Paters noch erinnern – zugleich ein streng wissenschaftlich-historisches Werk.

Rom. H. JACOBS S.J.

Jezuïeten in Nederland. Kiezen voor geloof en gerechtigheid. – Aalsmeer (Uitgeverij Luyten) 1987, 8°, 228 p.

This is an extremely interesting book. To judge its merits one has above all to have a clear notion of the purpose and aim the composers set before their eyes. In no way is it a history of the Dutch Jesuit province, nor is it an inventory of the present province, its houses, residents and their works. What the authors are up to is this: «From this book it should become clear how we have tried to transform ourselves from cold, intellectual zealots for the cause of the Lord to men who, out of His deep human feeling, listen to the questions posed to us by a suffering mankind, in a process in which we do not hesitate to make ourselves vulnerable».

The authors or composers are two members of the publishing firm Nico Adema and Catherine Visser, and three Jesuits, Paul Begheyn, Jan van Mulken and Theo van Eijk. These five persons make up the editorship. Their intention is to illustrate the transformation by means of interviews and talks with Jesuits, individually and in groups.

So the subject proper of the book is the psychological transformation in conception and experience of the Dutch members of the Society of Jesus, in our present time of innovation. This transformation takes place in the climate of the total crisis after World War II and Vatican Council II. This process is not a closed and completed historical fact. Numerous utterances in this book manifest all too clearly that it is still in full force. Furthermore it is certain that not all the members of the Province experienced and experience those changes with the same enthusiasm.

The reader who, having read the purpose, expects a rational, logical exposition of the problem finds himself disappointed. The composers did not want to «demonstrate», but only to serve up some subjective impressions and judgments (and perhaps prejudices).

The book consists of a dozen chapters, preceded by the publishers' prologue and interrupted by an anthology of ten quotations taken from some General Congregations and a few Jesuit writings. It is embellished by twenty five portrait drawings by Guus van Hemert, SJ, and it closes with a time-table and a bibliography. The chapters deal subsequently with «The Origin of the Order» by Paul Begheyn, SJ, «The Spirituality of the Modern Jesuit», by Hans van Leeuwen, SJ, «A Talk with Father Jan van Mulken, SJ» by Catherine Visser, a reflection on the international character of the Society by Joop van Beeck, SJ, and a connected essay «Wherever in the World», by Hans Bijmans, SJ. Thereafter, under the title «Faith and Life», a report is given of conversations held by Nico Adema with some Jesuit communities and a penetrating interview with ex-provincial Jan van Deenen, by Catherine Visser, «The Mystery of Every Day Life». Then Nico Adema reports on interviews with seven more or less prominent Fathers and Catherine Visser, likewise, on her interview with Brother Leo van Lanen about his apostolate with Moslem migrant workers. In a chapter entitled «Shaping one's life to New Times», the province treasurer, Clemens Brenninkmeijer, depicts a fascinating image of the changes that show the way to a new manner of living. The series of chapters comes to an end with an interview with a dynamic scholastic, René Molenkamp, SJ, and, finally, a reflection of Father Provincial Gregory Brenninkmeijer, «The New Era has already started», which opens up hopeful perspectives on the future.

All in all, a large number of casual snapshots which converge in a clear option for the developments of the past twenty/thirty years and the new ways to be adopted. What contributes highly to the merits of the work is the outspokenness of the persons interviewed; they speak openly and honestly, with utter frankness about their ideas and feelings. They are not afraid of «making themselves vulnerable», as was said above.

In all chapters, a strong stress is laid on spirituality, that is on the spiritual life and especially on an intimate personal link with Jesus Christ. It is this personal bond with Christ that enables the Fathers interviewed to re-think their Jesuit identity in these modern times and to embark on new ways with confidence. These ways shift from the observance of a number of external prescriptions towards a more inner life, from a dutiful and sometimes hurried getting through a fixed number of spiritual exercises towards a more contemplative attitude, from a merely intellectual appreciation of persons and broaching of questions towards a higher esteem for the emotions. By means of the *Spiritual Exercises* and the *Discernment of Spirits*, the modern Jesuits claim to enter new ways within the scope of their old and always identical mission. They are constantly asking themselves: «Are we remaining loyal to our vocation?» This is the spirit of the quotations of the anthology woven between the chapters, in

italics, which repeatedly direct our attention to the renewals already accomplished or seen as part of a future programme.

Whoever consciously chooses a vulnerable position may be sure of receiving criticism. No sooner had the book had its first readers than wishes and desires were uttered about what was missed or desired to be corrected or wished to see omitted.

The older Fathers were not interviewed. The missionaries – and the entire mission work in Java –are left out of consideration. The authors oppose the former individualism, but fall unintentionally into a new individualism of purely subjective personal ideas and opinions; every page is full of «I Think ..., I feel ..., I want ...». What is left after the criticized former attitude is stripped off is no longer a typically Jesuit behaviour, but something equally to be found in every religious of whatever stamp. The qualifications of the former generation, when it is called cold, intellectualistic, reserved, distant, austere, unsocial, lacking affection, without commitment, not open to others, learned (!), without emotion, are far too lacking in nuance and too gratuitously generalizing and, therefore, they are often incorrect and not seldom offensive. These are the main objections against the book.

Some of them are due to sheer ignorance of the precise purpose of the authors. There seems, however, to be some truth in the last objection regarding the qualification given to the older generation. Transformation (and that is the point at issue!) is transition from one position to another. In our case, from the Dutch Jesuits' way of living, thinking, feeling and working of the first half of our century to an new attitude in our days. It would have been more just (in every sense of the word) if this starting point had been portrayed in a quiet, objective way, with a clear, unprejudiced approach and a sound sense of relativity, instead of slating it with scornful terms. It is not a question of trying to retain it, but of doing justice to a period of history, which had no less ground for existence than ours, and especially of doing justice to the large number of excellent Jesuits who, without protest, were educated in that spirit. One should never judge the value of a former time simply by the standards of a later one. In this book it is suggested too readily that the former situation was unacceptable – and that everyone agrees with this statement.

He who, with this reserve, reads the book, will find it interesting and even fascinating, written as it is in a fresh temper and creative mood. It will help the conservative reader to practise «audiatur et altera pars» without prejudice. But it may seem too bound to the present moment to be a long-liver. It would not surprise me if it were a forgotten publication within ten years (save for some historians).

Rome. H. Jacobs S.J.

Erich Schmid. *Alle origini della Missione dell'Africa Centrale (1846-1862).* – Verona (Novastampa) 1987, 8º, 336 p. (= Studi Comboniani 7).

La Missione dell'Africa Centrale – in realtà il corso del Nilo Bianco, con fulcro in Khartum – iniziata con entusiasmo nel 1846, sembrò chiudersi con un fallimento, nel 1862. La sua storia è un necrologio, come fu appropriatamente chiamata: ben sessanta vittime in 16 anni. Essa può dirsi, a ragione, la preistoria di quella Congregazione dei «Missionari Figli del Sacro Cuore di Gesù» che venne costituita, nel 1923, per i membri tedeschi e austriaci della Congregazione dei «Figli del Sacro Cuore di Gesù» di Verona e confluì nuovamente con questi, nel 1979, a formare l'unico Istituto dei «Missionari Comboniani del Sacro Cuore di Gesù».

Nella data centenaria del 1962 l'A., membro della Congregazione e oggi professore dell'Università Urbaniana, fece oggetto della sua tesi di laurea questa missione. Alla quale fu associata nei primi sei anni la Compagnia di Gesù.

Il p. Sch. ha svolto una ricerca seria e coscienziosa, dove i protagonisti e il contesto sono esaminati e soppesati con equanimità critica. Egli chiarisce così che l'ideatore della Missione, il maltese Casolani, è stato accusato ingiustamente di avere ritardato la partenza per l'Egitto, dopo essere stato creato vicario apostolico, perché aveva in vista un'eventuale nomina alla sede episcopale di Malta. L'accusa si ritrova anche in storici gesuiti (p. 77s).

Il Knoblecher, succeduto al Ryllo, come provicario Apostolico, è paragonato a questo, per i piani grandiosi, lo spirito di iniziativa e l'ottimismo entusiasta, ma anche per assenza di realismo ed eccesso di prodigalità (p. 205-206).

Il Kirchner è invece prudente come il Casolani e non è vero che mutasse il piano del Mazza, entrato a sostenere la missione (p. 236). In seguito questa, sempre appoggiata politicamente dall'Austria e soccorsa validamente dalla Società Mariana di Vienna, è affidata ai Francescani. Ma il successo non arride neppure a loro. Sarà Daniele Comboni, membro della seconda spedizione Mazza, dal 1857 al '59, a tirare le fila di un esperimento che, pur pagato a caro prezzo, attirò senz'altro sull'Africa molta attenzione da parte dell'Europa cattolica.

All'operazione africana, la cui difficoltà può essere misurata adeguatamente solo riportandosi ai tempi, parteciparono alcuni gesuiti d'Italia. Uno, anzi, ebbe il ruolo di iniziatore, essendo stato nominato provicario apostolico in seguito alla rinuncia del Casolani, il P. Massimiliano Ryllo (nato in Lituania nel 1802, ma entrato nella Compagnia a Roma nel 1820), che nel 1844 era rettore del Collegio Urbano di Propaganda Fide, dopo aver svolto importanti missioni nel Vicino Oriente (ebbe l'idea del Collegio Asiatico, futura università S. Giuseppe di Beirut). Per questo periodo orientale, alla bibliografia citata dall'A. è ora da aggiungere: Sami Kuri, *Une Histoire du Liban à travers les archives des Jésuites (1816-1845)*, Beyrouth 1985.

Ryllo, afferma p. Sch., spese tutto il denaro di Propaganda e vi aggiunse debiti (p. 125s). Doveva fare un viaggio di esplorazione e aprì invece un orfanotrofio e una scuola, essendo uomo che voleva vedere fatti e successi (126s). Infatti Ryllo, come scrive il p. Kuri, era «tempérament de feu et générosité souvent irréfléchie» (op. cit., 572). Tuttavia, la sua grandezza d'animo fu confermata dal coraggio nelle difficoltà e dall'eroismo con cui affrontò la malattia che lo portò a 46 anni alla tomba. «Tutte le mie speranze sono legate alla croce di P. Ryllo» scriverà dopo la sua morte chi gli succede, il Knoblecher (p. 127).

Il P. Emanuele Pedemonte, che il generale p. Roothaan aveva affiancato al Ryllo con funzioni moderatrici, si sentì messo da parte dopo la morte di lui. Ma il generale lo rimproverò severamente (131s). Nel marzo 1849 arrivarono in Africa i padri Giuseppe Repetti, Gaetano Giuseppe Zara e il fratello Francesco D'Ottavio (131). Repetti tornò quasi subito in patria, per malattia. Il fratello D'Ottavio fu rinviato in Italia dopo un anno perché si occupava troppo di commercio (132). Nel 1852 il Roothaan richiamò anche Pedemonte e Zara.

L'A. dà il giusto valore alla figura del generale dei Gesuiti. Egli infatti, non solo fornì missionari e con essi corrispose per lettera paternamente, pur declinando l'offerta di assumere da parte della Compagnia la totale responsabilità della missione; ma aveva anche suggerito una saggia strategia apostolica, che purtroppo non venne attuata: far precedere all'attività missionaria diretta una fase di esplorazione e di assaggio (304). L'A. condivide in pieno il giudizio del gesuita Joseph Albert Otto, secondo

il quale una delle cause dell'insuccesso della missione fu il misconoscere il prudente suggerimento del Roothaan, di studiare prima l'Africa e poi di evangelizzarla (306).

Quest'opera, ben elaborata e scritta con genuino senso storico, si conclude con un'appendice di 13 documenti inediti.

Manca un indice analitico e ci sono purtroppo numerosi errori di stampa, specialmente condensati in alcune pagine. Il titolo dell'opera non è quello cui si fa riferimento più di una volta nel testo: «La presenza dell'Europa nella Missione dell'Africa Centrale» (pp. 10, 309, 311). Ma questi appunti che ci permettiamo sono abbondantemente compensati dalle lodi ammirate che tributiamo all'A. e al suo lavoro.

Roma, Pontificio Istituto Orientale. V. Poggi S.I.

Peter Tete, S.J. *A Missionary Social Worker in India: J. B. Hoffmann, The Chota Nagpur Tenancy Act and the Catholic Co-operatives 1893-1928.* – Ranchi (Satya Bharathi) 1986, 8°, xix-191 p.

This book, which first appeared in 1984, in the «Documenta Missionalia» of the Gregorian University (AHSI 54 [1985] 430, n. 689), is a revised edition of a doctoral dissertation which presents a complete picture of Fr. John Baptist Hoffmann and highlights his missionary activities in the Mission of Chota Nagpur (Ranchi). Tete shows that Hoffmann was convinced that Catholic missionary work had to go hand in hand with a struggle for social justice and for uplifting the working people, their families, and communities. His work also shows the validity of the Church's social teaching for missionaries as restated by Vatican Council II.

Tete begins by giving a description of the socio-political, religious, and economic conditions of Chota Nagpur, a region situated in the southern part of the State of Bihar, India. This is the background against which the history of the Catholic Church in Ranchi and Hoffmann's social initiative unfolds. There follows a chapter outlining Hoffmann's early life, entrance (1877) into the Society, and his going to India. He did his Jesuit studies in India and was ordained a priest in Calcutta on January 18, 1891, and began his active missionary life among the Mundas in 1893. He continued the policy of Constant Lievens, S.J., of spending himself «not only for the eternal happiness of the tribals but also to make them happy in their earthly life».

Together with E. Lister, Hoffmann wrote a special Memorandum on the land system of the Munda country, and thus persuaded the Government to enact the *Chota Nagpur Tenancy Act, 1908,* which recognized the age-old rights of the Mundas, amended the then existing laws, codified them according to tribal customs and usage, and measured the lands. Hoffmann's Memorandum was included in the Act as an appendix.

In 1908 Hoffmann was entrusted with the social works of the mission and was transferred from Sarwada to Ranchi, where he worked for the economic betterment of the tribals by opening co-operatives, notably the «Chota Nagpur Catholic Co-operative Credit Society» and the «Chota Nagpur Co-operative Stores». Hoffmann was well aware that his task included more than merely pastoral duties and thus he worked for a satisfactory solution to the terrible social problems which beset his people. If he failed in this, he would have failed in an essential part of his trust. For services rendered to the tribals of Chota-Nagput, he received an Honour Certificate, and then in 1913 he was awarded the Kaiser-i-Hind silver medal in the name of the King-Emperor for signal services rendered to the Government.

Because of a breakdown of his health, Hoffmann returned to Germany in 1915, and while keeping in contact with the Mission of Chota Nagpur he spent the remainder of his life completing his *Encyclopaedia Mundarica.* As early as 1903 he had composed a Mundari grammar and had gathered notes for a Mundari-English dictionary. With the collaboration of A. Van Emelen, the *Encyclopaedia* appeared in fifteen volumes and is his monumental work for the Mundas and for the tribals of Chota Nagpur in general.

Tete's writing enjoys both simplicity of expression and clarity. His study is based on an exceptionally wide range of published and unpublished materials, and his opinions and judgements, relative to the tribals and non-tribals of Chota Nagpur, are both sane and sound. The book is heavily charged with native words, which at times may make reading difficult, but to make the reader's task easier, Tete does supply the nearest equivalents. There is a complete bibliography as well as an index.

Rome. J. N. TYLENDA S.J.

Sebastià Trias Mercant. *Història del pensament a Mallorca: Dels orígens al segle xix.* – Mallorca (Editorial Moll) 1985, 8°, 422 p. (= Els treballs i els dies 28).

Por primera vez tenemos en nuestras manos una historia global del pensamiento en Mallorca, no sólo de la filosofía, sino del pensamiento en general. Tarea no fácil, que viene a sumarse a las varias historias de la literatura, del pensamiento político o de la Iglesia en dicha isla. A pesar de su título, más amplio, en la introducción el autor precisa que se trata del «pensament filosòfic», aunque empleado ese término en sentido amplio, que abarca también la religión y otras disciplinas siempre referidas al pensamiento. Así se explica perfectamente que hayan quedado de lado la lingüística y la filología; no se justifica tanto, a mi entender, que haya dejado al margen toda la historiografía mallorquina – desde Joan Binimelis, al ex jesuita Joan Dameto y Vicenç Mut –, no tanto porque toda historiografía presupone una actitud, si no siempre una ideología, cuanto porque, al reanudarse en el siglo xix la escuela histórica de Mallorca, Josep M. Quadrado se extiende a la filosofía de la historia, intentando continuar, con profundo aliento, el Discurso de Bossuet.

Aunque en este AHSI, de historia moderna, debo prescindir de los bellos capítulos dedicados a la edad media, creo deber advertir, en vistas a nuevas ediciones de esta tan útil obra, que el Antoni Cerdà de la p. 111 no era en realidad un trinitario mallorquín, como había supuesto Bover, sino un clérigo de la diócesis de Barcelona, bien documentado en los archivos de su ciudad natal y en los del Vaticano.

Aquí sólo me corresponde señalar los frecuentes párrafos dedicados a pensadores jesuitas, comezando por «L'espiritualisme actiu de Jeroni Nadal» (p. 121-3), y su amigo el jurista de Carlos V micer Pere Malferit, tan interesado por la incipiente cuestión sobre la soberanía de España en Indias (p. 116-7), y siguiendo por los tradicionales, inéditos y casi desconocidos comentarios a la Física de Aristóteles por Maties Borrassà (1531-1607), más familiar en la historia de la Compañía por sus relaciones personales con san Alonso Rodríguez (p. 146-9). Interesante también la rápida y constante presencia de las doctrinas suaristas en una Universidad más bien dominada por lulistas y tomistas (p. 162-5).

Al llegar al siglo xviii el autor distingue entre la supervivencia de la tradición y la presencia de los novadores preilustrados, entre los que sitúa a Bartomeu Pou (p. 253-60), si bien éste también pudiera ser presentado como premallorquinista catalanófilo por su entusiasta vinculación con Cataluña, con Finestres y con la escuela renovadora de Cervera. No acabamos de comprender, con todo, si no es por la previa exclusión de la historiografía, que se silencie en una obra como ésta el inicio en Mallorca – por los jesuitas Andreu Moragues, en el tránsito del siglo xvi al xvii, y por Jaume Custurer, en 1700 exactamente – de un lulismo crítico anterior al de los bolandistas y de los moguntinos, y también precedente al del abad cisterciense Antoni-Ramon Pasqual, aquí sólo considerado como comentarista doctrinal de Ramon Llull y no como su primer biógrafo con pretensiones críticas, todavía muy útil a los recientes biógrafos lulianos – mencionaré sólo a Edgar Allison Peers.

Excluida también la filología – con más razon, aceptado, si hablamos comparativamente –, se explica que los dos hermanos Joan i Miquel Mir sean presentados sólo como apologistas, y no como puristas provincianos de la lengua española. Pero aquí echamos algo de menos un careo entre estos dos autores que, con las persecucio-

nes de 1868-1874 contra los jesuitas, pasaron gran parte de sus años de formación en el extranjero, y los otros mallorquines que, como Josep M. Quadrado y Tomàs Aguiló, se hallan en inmediata dependencia de Jaume Balmes y avanzan paralelos a toda la escuela apologética de Cataluña.

Una bibliografía casi exhaustiva, que en algunas entradas querríamos algo más precisa, añade un nuevo mérito a los muchos que tiene esta bien sistematizada visión de conjunto.

M. B.

LUCIEN CAMPEAU. *La Mission des Jésuites chez les Hurons 1634-1650.* – Montréal (Éditions Bellarmin) – Roma (Institutum Historicum S.I.) 1987, 8°, 488 p. (= Bibliotheca Inst. Hist. XLVI).

La mission des Jésuites français chez les Hurons de Nouvelle-France est l'un des épisodes les plus richement documentés de l'histoire des missions, à l'âge moderne. Elle est en même temps une expérience des plus significatives de la pénétration de l'évangile en des populations antérieures à l'agriculture et aux civilisations qui en découlent. On a certes beaucoup exploité cette documentation, autrefois pour mettre en relief de grandes figures de missionnaires, contemporainement aussi pour lacérer leur réputation ou pour servir des thèses sans cohérence intellectuelle. Il en manquait encore une histoire suivie, soucieuse de la vérité et de la richesse significative des événements, en même temps justement sympathique à des témoins qui ont été des exemplaires exceptionnels d'intelligence, d'expérience méritoire, de vertu indiscutable et de formation supérieure, à leur époque.

Dans cette histoire, on a jugé nécessaire d'accorder une longue attention au contexte social et historique de la mission, resté étrange pour les attitudes religieuses et culturelles de notre temps. Cette condition permet l'intelligence d'un récit où le succès évangélique côtoie paradoxalement l'une des tragédies historiques les plus émouvantes. C'est un chapitre d'histoire humaine que le coeur sans intelligence ne peut goûter et que l'intelligence sans coeur ne saura jamais comprendre.

Un échantillon de linguistique, «La formation des noms de peuples et bourgades en huron», par Madame Pierrette-L. Lagarde (p. 375-452), illustre en appendice des aspects de la langue huronne, dont les mêmes missionnaires ont été les analystes et les codificateurs, mais qui est malheureusement aujord'hui tombée en désuétude.

L. C.

BIBLIOGRAPHIE SUR L'HISTOIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

László Polgár S.I. – Roma.

Nous tenons à remercier de leur précieuse collaboration les PP. J. Barten (Nimègue), E. Bücken (Cologne), J. Dehergne (Chantilly), R. Godding (Rome), H. Grünewald (Munich), A. Liuima (Rome), J. M. de la Escalera (Madrid), Š. Senčik (Rome), J. Warszawski (Rome), les Archivistes de la Curie généralice et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1987.

Index général

I. TOUTE LA COMPAGNIE

II. LES PAYS

III. LES PERSONNES

I. TOUTE LA COMPAGNIE.

A. Histoire générale.

1 Vercruysse Jos E. S.I. *Jesuiten.* Theologische Realencyklopädie 16 (1987) 660-670.

2 Batllori Miguel S.I. *Sobre los jesuitas en el Setecientos.* AHSI 56 (1987) 171-208.

Revue bibliographique.

3 Kuri Sami S.I. *Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux* XVI*e*, XVII*e et* XVIII*e siècles.* AHSI 56 (1987) 117-154.

34 brèves biographies de jésuites orientaux.

4 Aixala Jerome S.I. *The deliberation of the first fathers.* Ignis 16 (1987) 143-150.

5 Bouleau Augustin. *Le bref «Dominus ac Redemptor» (21 juillet 1773), ou la suppression officielle de la Compagnie de Jésus.* Dans: *Éducation et pédagogies au siècle des Lumières* (Angers, Université Catholique de l'Ouest 1985) 183-185.

6 Brodrick James S.I. *The progress of the Jesuits (1556-79).* Chicago (Loyola University Press) 1986 8⁰ VIII-338.

Cf. AHSI 15 (1946) n⁰ 5.

7 Brodrick James S.I. *V slabosti a hrdinstve.* Cambridge, Ont. (Dobrá kniha) 1987 8⁰ 430.

Traduction slovaque du livre signalé dans AHSI 15 (1946) n⁰ 5.

8 Fischer Heinz-Joachim. *Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten.* München-Zürich (R. Piper) 1987 8⁰ 284. (= Serie Piper 728).

9 Fumaroli Marc. *Baroque et classicisme. L'«Imago primi saeculi Societatis Iesu» (1640) et ses adversaires.* Dans: *Questionnement du baroque* (Louvain-la-Neuve, Collège Érasme 1986) 75-111.

10 Hofmann Paul. *O Vatican! A slightly wicked view of the Holy See.* New York (Congdon and Weed) 1984 8⁰ VIII-306.

Voir: The embattled «first legion», 210-215; A gentle general, 215-222; Ignatian obedience, 222-229.

11 López Amat Alfredo S.I. *El seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la vida consagrada.* Madrid (Ediciones Encuentro) 1987 8⁰ 750. (= Ensayos 35).

Voir: Los clérigos regulares (II). La plenitud: Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús, 406-432.

1. Saint Ignace de Loyola.

Voir n° 215.

12 VERCRUYSSE Jos E. S.I. *Ignatius von Loyola (1491-1556).* Theologische Realenzyklopädie 16 (1987) 45-55.

13 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Actualidad ignaciana.* AHSI 56 (1987) 299-306.

Revue des dernières publications sur saint Ignace.

14 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Boletín bibliográfico ignaciano (1985-86).* Manresa 59 (1987) 89-97.

15 Ignacio de Loyola. *Načela jezuita. Sveti Ignacije i Družba Isusova.* Izbor tekstova i predgovor M. TOMIĆ, B. GRUBAČIĆ, Z. DJINDJIĆ. Beograd (Mladost) 1987 8° XXXII-226. (= Ideje).

Traduction: Les principes jésuites. St. Ignace et la Compagnie de Jésus. Choix de textes et préface par ...

Autobiografija, 1-47; *Duhovne vježbe. Ejercicios espirituales,* 49-124; *Konstitucije Družbe Isusove,* 125-168; *Pisma. Cartas e instrucciones,* 169-185; *Misli. Sententiae,* 187-193; *Ratio studiorum,* 195-211.

16 AIXALA Jerome S.I. *Inigo and Ignatius – a tale of two names.* Ignis 16 (1987) 203-205.

17 BATLLORI Miguel S.I. *La reforma católica, 1520-1560. Vida espiritual y literatura religiosa.* Dans son: *Humanismo y Renacimiento* (Barcelona, Ariel 1987) 100-124.

Voir: Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús, 121-124.

18 BEIRNAERT Louis S.I. *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan.* Paris (Seuil) 1987 8° 256.

Voir: Relire Ignace après Freud, Lacan et quelques autres, 197-243.

19 CHANTRAINE Georges S.I. *Ignatius von Loyola und die Reformation.* Internationale katholische Zeitschrift Communio 16 (1987) 506-512.

S. Ignazio e la Riforma. Communio (1987) nov.-dic., 53-61.

20 COSTA Horacio de la S.I. *Saint Ignatius and the Jesuit school apostolate.* Dans: *Jesuit education in India* (n° 511) 3-14.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 48 (1979) n° 64.

21 DALMASES Cándido de S.I. *Íñigo, el primer ejercitante.* Boletín de espiritualidad 107 (1987) 17-23.

Extrait des pages 55-59 de la biographie signalée dans AHSI 49 (1980) n° 61.

22 DE JAER André S.I. *Ignace de Loyola et le ministère des prêtres.* Nouvelle revue théologique 109 (1987) 540-553.

23 DELANEY William K. S.I. *Discernment of spirits in Ignatius of Loyola and Teresa of Avila.* Review for Religious 46 (1987) 598-611.

24 DIVARKAR Parmananda S.I. *The matter of diversity of spirits. (An inquiry into Saint Ignatius' own early experiences in discernment).* Ignis 16 (1987) 107-113.

25 DU BRUL Peter S.I. *A man afire. Research into the Autobiography of Ignatius of Loyola.* [Beyrouth 1987] 4⁰ IV-224.

26 EICKHOFF Georg. *Christliche Abenteurer. Narrheit und Ritterlichkeit bei Ignatius von Loyola und Don Quijote von der Mancha.* Geist und Leben 60 (1987) 284-298.

27 EGAN Harvey D. S.I. *Ignatius Loyola the mystic.* Wilmington, Delaware (M. Glazier) 1987 8⁰ 232. (= The way of the Christian mystics 5).

28 FEDERICI Giulio C. S.I. *Ignazio di Loyola, cavaliere della fede.* Dans: *Esercizi spirituali* (n⁰ 63) 5-31.

29 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *La capilla de los «Loyola» en la iglesia San Francisco de Palencia.* Dans: *Arte, arqueología y edad antigua.* I (Palencia, Deputación provincial 1987) 139-146.

Voir: Parentesco de Doña Ana Vizcaino de Loyola con san Ignacio de Loyola, 139-141.

30 FERNÁNDEZ Luis S.I. *Los señores de la Casa de Loyola, patronos de la iglesia de San Sebastián de Soreasu.* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 42 (1986) 493-522.

31 FUTRELL John Carroll S.I. *L'expérience de saint Ignace, source d'inspiration pour la formation d'une communauté de foi, corps pour la mission.* Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 21 (1987) 9-18.

32 GARCÍA MATEO Rogelio S.I. *Formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad.* Manresa 59 (1987) 279-288.

33 GONZÁLEZ Luis S.I. *Incentivos de santidad. Notas a la correspondencia de S. Ignacio con los laicos de su tiempo.* Manresa 59 (1987) 243-256.

34 GRANERO Jesús M. S.I. *Espiritualidad ignaciana.* Madrid (Villa San José) 1987 8⁰ 392.

35 HARTMANN Matthias S.I. *Die Bedeutung der Eucharistie für die Lebenspraxis des Ignatius von Loyola.* Geist und Leben 60 (1987) 258-271.

36 ITURRIOZ Jesús S.I. *1537-1987. San Ignacio de Loyola, sacerdote de la Compañía de Jesús.* Mensajero (1987) julio, 22-25.

37 IVENS Michael S.I. *Ignatius Loyola.* Dans: *The study of spirituality* (London, SPCK 1986) 357-362.

38 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Venezia e i Turchi nella visione apostolica di Ignazio di Loyola. Il 450⁰ dell'ordinazione sacerdotale di sant'Ignazio.* Civiltà cattolica (1987) 3, 11-26.

39 MAESTRI Walter Sylvain. *The Ignatian philosophy of adult education.* Dissertation at the University of Southern Mississippi, Hattiesburg 1986 4⁰ 98.

Résumé: Diss. Abstr. A. 47 (1986-87) 3944-3945.

40 MIREWICZ Jerzy S.I. *Na większą chwalę Boga. Ignacy Loyola, 1491-1556.* Dans son: *Obrońcy i słudzy Europy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1987) 31-37.

Cf. AHSI 53 (1984) n⁰ 517.

41 PESCINA Luigi. *Il «Loyola» di Roland Barthes.* Tesi all'Università di Parma 1986 4⁰ III-277.

42 POTVIN Remi S.I. *L'analyse ignatienne de la société du XVIe siècle.* Cahiers de spiritualité ignatienne 11 (1987) 263-272.

Réédition du compte rendu signalé dans AHSI 56 (1987) n⁰ 55.

43 RAVIER André S.I. *San Ignacio y el catecismo.* CIS 18 (1987) 2, 79-90.

Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 59.

44 STANFORD Maurice S.I. *Macbeth and Ignatian discernment.* Ignis 16 (1987) 165-170.

45 TATA Francesco S.I. *Le caratteristiche dell'uomo ignaziano.* Cristiani nel mondo (1986) novembre, 25-30.

Les caractéristiques de l'homme ignatien. Progressio 56 (1987) 3, 5-15.

46 THOMAS E. J. S.I. *Theory and praxis of Ignatian discernment.* Ignis 16 (1987) 123-131.

47 VENTURINI Nereo S.I. *Ignazio di Loyola ecumenico ed ecumenista?* Popoli (1987) 10, 49-51.

48 WILKENS Gérard S.I. *Avec Ignace comme compagnon.* Christus 34 (1987) 459-470.

2. Institut.

49 AIZPUN Joseph X. S.I. *The full Exercises in the noviciate.* Ignis 16 (1987) 89-95.

50 *Compañeros de Jesús enviados al mundo de hoy. Comentario a los decretos de la CG XXXIII.* CIS 18 (1987) 3, 1-119.

CALVEZ Jean-Yves S.I. *La experiencia de la CG XXXIII en el contexto de las CCGG XXXI y XXXII y de su particular preparación,* 9-24.

LOMBARDI Federico S.I. *Enviados al mundo de hoy. Perspectivas de las Congregaciones XXXI y XXXII sobre nuestra misión,* 25-42.

LOMBARDI Federico S.I. *Enviados al mundo de hoy. Orientaciones específicas e inspiración espiritual de nuestra misión,* 43-65.

SOLTERO Carlos S.I. *La vida religiosa del apóstol jesuita. Orientaciones concretas sobre la «vida en el Espíritu», la «vida en pobreza» y la «vida en unión con los hermanos»,* 66-89.

DECLOUX Simon S.I. *La formación del apóstol jesuita y la relación de la Compañía con la Iglesia jerárquica,* 90-105.

CALVEZ Jean-Yves S.I. *Congregación general XXXIII: los decretos jurídicos,* 106-119.

51 CORNADO Gianpietro S.I. *Gratis accepistis, gratis date (Mt. 10, 8). La gratuità dei ministeri nella Compagnia di Gesù.* Tesi per la licenza nella Pont. Univ. Gregoriana. Roma 1987 4⁰ 158.

52 D'SILVA Frederick S.I. *Procurators' congregation: origin and development.* Ignis 16 (1987) 61-65.

53 GELPI Donald L. S.I. *Theological reflections on the priestly character of our Jesuit vocation.* Studies in the Spirituality of Jesuits 19 (1987) 3, 49-84.

54 HARMLESS J. William S.I. *Jesuits as priests: crisis and charism.* Studies in the Spirituality of Jesuits 19 (1987) 3, 1-47.

55 IGLESIAS Ignacio S.I. *Cincuenta años de itinerario sobre la pobreza en la Compañía de Jesús (1938-1987).* Manresa 59 (1987) 289-307.

56 IGLESIAS Ignacio S.I. *Tratamiento de la pobreza en los últimos 40 años (Compañía de Jesús).* Mensaje iberoamericano (1987) enero, 17-23.

57 *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe S.I. Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965-1983).* Herausgegeben und eingeleitet von Hans ZWIEFELHOFER S.I. München (E. Wewel) 1987 8° 414.

Voir: Ignatianisches Charisma, 13-210; Sendung, 211-262.

58 *Le noviciat jésuite.* Jésuites canadiens 14 (1987) 25-48.

59 *Origini e storia della Congregazione dei procuratori.* Societas 36 (1987) 137-140.

60 RAMBLA José María S.I. *El discernimiento, utopía comunitaria.* Manresa 59 (1987) 105-126.

3. **Exercices spirituels.**

61 Ignacio de Loyola. *Ejercicios espirituales.* Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de DALMASES S.I. Santander (Sal terrae) 1987 12° 216.

62 Ignace de Loyola. *Exercices spirituels.* Traduction du texte autographe par Édouard GUEYDAN S.I. en collaboration. 2e édition, revue et corrigée. Paris (Desclée de Brouwer, Bellarmin) 1987 12° 304. (= Collection Christus 61).

Cf. AHSI 56 (1987) n° 86.

63 Ignazio di Loyola. *Esercizi spirituali.* Traduzione e note di Salvatore DI MEGLIO. Padova (Edizioni Messaggero) 1987 12° 172. (= Classici dello spirito 37).

64 Sei Ignacio de Loyola. *Reisō.* Traduit par José M. VARA S.I. Nagoya (Shinseisha) 1986 12° XIV-247-49.

65 ANTONCICH Ricardo S.I. *Una libertad comprometida al servicio del Reino.* Cuadernos de espiritualidad 37 (1987) 3-10.

Meditación de la vida de Jesucristo como horizonte de la libertad humana. 11-32.

Cf. AHSI 56 (1987) n° 92-93.

66 ASCHENBRENNER George A. S.I. *L'esame di coscienza.* Appunti di spiritualità 19 (1987) 66-75.

Cf. Bibliographie I n° 3198.

67 BERNARD Charles André S.I. *Per dare meglio gli Esercizi ignaziani.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1986 8° 204.

Traduction du livre signalé dans AHSI 49 (1980) n° 56.

68 BOROS Ladislaus. *Liberazione per la vita. Gli Esercizi di Ignazio di Loyola come guida per l'uomo d'oggi.* Brescia (Queriniana) 1983 8° 264. (= Spiritualità 26).

69 CALVERAS José S.I. *L'esame dell'orazione.* Appunti di spiritualità 19 (1987) 45-65.

Cf. Bibliographie I n° 3276.

70 CASSIDY Katherine. *Conversion dynamics of the «Spiritual Exercises».* Review for Religious 45 (1986) 922-929.

71 CERVERA BARRANCO Pablo. *El Rey eterno: dinámica interna y teología.* Manresa 59 (1987) 149-159.

72 CODINA Víctor S.I. *A religiosidade popular nos Exercícios espirituais de santo Inácio de Loyola.* Perspectiva teológica 19 (1987) 353-365.

73 *[Comentarios de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola]. Principio y fundamento.* Reflexiones CIRE 9 (1983) 1, 3-58. – *Primera semana de los Ejercicios.* 3, 5-47. – *Segunda semana de los Ejercicios. Meditación del Reino.* 10 (1984) 2, 5-62. *Contemplaciones de la infancia.* 3, 5-23. – *Dos banderas, tres binarios, tres grados de humildad.* 11 (1985) 2, 3-61. – *Elección.* 3, 3-64. – *Discernimiento ignaciano y caminos nuevos.* 4, 3-58. – *Discernimiento de espíritus.* 12 (1986) 1, 3-52.

Chaque livraison comprend plusieurs articles.

74 COSTA Maurizio S.I. *La struttura della «giornata ignaziana» e i fulcri del singolo esercizio di preghiera.* Appunti di spiritualità 19 (1987) 19-34.

75 DEMOUSTIER Adrien S.I. *Comparer ou se comparer. A propos de la méditation des deux étendards.* Christus 34 (1987) 19-30.

76 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Actualiser les règles d'Ignace?* Christus 34 (1987) 355-365.

77 DIVARKAR Parmananda S.I. *Droga wewnętrznego poznania. O «Ćwiczeniach duchownych» świętego Ignacego Loyoli.* Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1986 8° 178.

Traduction du livre signalé dans AHSI 54 (1985) n° 117.

78 DIVARKAR Parmananda R. S.I. *The Ignatian experience in the Exercises.* Ignis 16 (1987) 159-163.

79 EELEN Francis S.I. *Contemplatio ad amorem: a historical inquiry.* Ignis 16 (1987) 273-276.

80 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *Le «annotazioni» degli Esercizi spirituali ignaziani.* Societas 36 (1987) 14-16.
La pedagogia ignaziana della preghiera negli Esercizi spirituali. 55-57.
Le mete della preghiera ignaziana negli Esercizi spirituali. 154-156.

81 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *Col Maestro Ignazio sulle vie dello Spirito. La direzione spirituale negli Esercizi.* Vita consacrata 23 (1987) 129-142. – *La pedagogia ignaziana della preghiera.* 553-564.

82 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *La ricchezza spirituale delle «annotazioni».* Appunti di spiritualità 16 (1987) 41-49.

83 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *Simple suggestion pour la contemplation du Règne.* Cahiers de spiritualité ignatienne 11 (1987) 49-54.

84 Font Jordi S.I. *Discernimiento de espíritus. Ensayo de interpretación psicológica.* Manresa 59 (1987) 127-147.

85 Giuliani Maurice S.I. *«Demander ce que je veux et désire».* Cahiers de spiritualité ignatienne 11 (1987) 99-104.

86 González Luis S.I. *Contemplativos en la acción. En la escuela de los Ejercicios espirituales.* Manresa 59 (1987) 289-403.

87 G[onzález] de Durana José S.I. *¿Nuestra Señora en el Principio y fundamento?* Manresa 59 (1987) 225-241.

88 Goulet Gérard S.I. *Deux craintes, un amour [Ex. n⁰ 65 et 370].* Cahiers de spiritualité ignatienne 11 (1987) 175-178.

89 Goyoaga Juan Antonio S.I. *Una experiencia de Ejercicios.* Taipei 1981 8⁰ 128.

90 Hourticq Christiane. *Règles pour avoir le vrai sens de l'Église selon Ignace de Loyola.* Christus 34 (1987) 339-353.

91 Hugh G. A. S.I. *Les Exercices pour les individus et pour les groupes.* Cahiers de spiritualité ignatienne 11 (1987) 9-33.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 29 (1960) n⁰ 262.

92 Iglesias Ignacio S.I. *La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios espirituales.* Manresa 59 (1987) 373-387.

93 *Imágenes e imaginación en los Ejercicios ignacianos.* CIS 18 (1987) 1, 1-105.

Kolvenbach Peter-Hans S.I. *Imágenes e imaginación en los Ejercicios espirituales,* 11-30.

McLeod Frederick G. *Uso de la imaginación en los Ejercicios ignacianos,* 31-93.

94 Imhof Paul S.I. *Die mystische Urkirche. Zum Verständnis der 13. Regel des Ignatius von Loyola.* Geist und Leben 60 (1987) 241-243.

95 Laborda José María S.I. *Introducción al método en la dirección de los Ejercicios espirituales.* Manresa 59 (1987) 213-224.

96 Lepers Étienne S.I. *Rendre visible ce qui est invisible. La comparaison dans les deux premiers exercices.* Christus 34 (1987) 102-110.

97 Lewis Jacques S.I. *Conocimiento de los Ejercicios espirituales de san Ignacio.* Santander (Sal terrae) 1987 8⁰ 312.

Traduction du livre signalé dans AHSI 52 (1983) n⁰ 104.

98 López Combarros Fernando S.I. *Encontrar a Dios en la oscuridad de la vida. Dos reglas de los EE ignacianos.* Manresa 59 (1987) 161-169.

99 Lora Araoz Francisco de Paula. *La contemplación de la persona de Jesús en los misterios de la infancia en san Bernardo, san Ignacio, Charles de Foucauld.* Tesina de licencia in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1987 4⁰ viii-90.

Voir: San Ignacio y los Ejercicios espirituales, 18-32 48-60.

100 Lyonnet St. S.I. *La meditación de las dos banderas.* Boletín de espiritualidad 106 (1987) 1-18.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 26 (1957) n⁰ 502.

101 MARTÍN-MORENO Juan Manuel S.I. *El don del Espíritu Santo en los Ejercicios espirituales*. Manresa 59 (1987) 357-372.

102 MARTÍNEZ GALDEANO José Ramón S.I. *Intento práctico de adaptación de las reglas para sentir con la Iglesia*. Manresa 59 (1987) 99-102.

103 MELÉNDEZ ORTÍZ Javier José. *El encuentro del hombre con la voluntad de Dios en los «Ejercicios» según el P. Calveras S.I.* Ejercitación para la licencia en la Pont. Univ. Gregoriana. Roma 1987 4° 56.

104 MÍNGUEZ Dionisio S.I. *Fecundidad de la Cruz. Lc 22-24 y Ejercicios de S. Ignacio*. Manresa 59 (1987) 29-37.

105 MIRANDA Mário de França S.I. *Sentir com a Igreja hoje. A propósito das «Regras para sentir com a Igreja de santo Inácio de Loyola*. Perspectiva teológica 18 (1986) 315-342.

106 NEWMAN John William. *Transference and Spiritual Exercises*. Dissertation at Columbia University, New York 1985 4° 415.

Montre l'analogie entre les Exercices de St. Ignace et la pensée de Freud.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 213.

107 O'LEARY Brian S.I. *Ruminating on the Two Standards*. Review for Religious 46 (1987) 571-581.

108 RENDINA Sergio S.I. *Commento alle annotazioni riguardanti il ruolo di chi dà gli esercizi e il senso del colloquio frequente con l'esercitante*. Appunti di spiritualità 16 (1987) 34-40.

109 SEGUNDO Juan Luis S.I. *The Christ of the Ignatian Exercises*. Maryknoll, N.Y. (Orbis Books) 1987 4° 124. (= Jesus of Nazareth yesterday and today 4).

110 STANLEY David M. S.I. *A modern spiritual approach to the Spiritual Exercises*. Chicago (Institute of Jesuit Sources) 1986 8° XVI-358.

Réimpression de l'édition signalée dans AHSI 36 (1967) n° 72.

111 TATA Francesco S.I. *La dinamica oggettiva degli Esercizi*. Appunti di spiritualità 19 (1987) 4-18.

112 TEJERA Manuel S.I. *La cuarta semana en la dinámica de los Ejercicios espirituales*. Manresa 59 (1987) 315-324.

113 *La tercera semana en los Ejercicios espirituales. Dinámica ignaciana, exégesis, teología*. Madrid (Secretariado de Ejercicios) 1985 8° 150. (= VI Curso de aportaciones).

ROYÓN Elías S.I. *La tercera semana en la dinámica de Ejercicios*, 7-18.

GARCÍA-LOMAS Juan Manuel S.I. *La contemplación de la pasión en la tercera semana de Ejercicios. Características y modalidades*, 21-41.

114 THOMAS Joseph S.I. *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, école de liberté*, Choisir (1987) novembre, 16-19.

115 TOWNSEND David Keith S.I. *El Examen re-examinado*. CIS 18 (1987) 2, 11-60.

116 VERD Gabriel María S.I. *Cor Christi. Adaptaciones del «Anima Christi» al Corazón de Cristo*. Manresa 59 (1987) 3-28.

117 VERHEECKE Monique. *Réflexions théologiques et anthropologiques sur les Exercices de saint Ignace.* Cahiers de spiritualité ignatienne 11 (1987) 147-160 219-232.
Conclusion de sa thèse (713-743) signalée dans AHSI 52 (1983) n° 120.

118 VIARD Claude S.I. *Dare gli esercizi. Rilievi sulle annotazioni.* Appunti di spiritualità 16 (1987) 25-33.
Cf. AHSI 54 (1985) n° 160.

119 VILLEGAS Diana. *A comparison of Catherine of Siena's and Ignatius of Loyola's teaching on discernment.* Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1986 4° 275.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1375.

4. **Spiritualité.**

120 ALPHONSO Herbert S.I. *Oorsprong en betekenis van de jezuïeten als apostolische gemeenschap.* Cardoner 6 (1987) 106-115.
Cf. AHSI 55 (1986) n° 115.

121 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Discerner ensemble. Guide pratique du discernement communautaire.* Paris (Vie chrétienne) [1987] 8° 76.

122 FIORITO M. Á. S.I. *Lectura de la Escritura y oración ignaciana.* Boletín de espiritualidad 100 (1986) 1-24.

123 GOFFI Tullo. *La spiritualità contemporanea (XX secolo).* Bologna (Edizioni Dehoniane) 1987 8° 496. (= Storia della spiritualità 8).
Voir: In ricerca di un vissuto mistico: Scuola di spiritualità ignaziana, 56-61; Lo scienziato spirituale: P. Teilhard de Chardin, 453-455.

124 HAIGHT Roger S.I. *Foundational issues in Jesuit spirituality.* Studies in the Spirituality of Jesuits 19 (1987) 4, 1-61.

125 IAPPELLI Filippo S.I. *Francesco de Geronimo e Giuseppe Pignatelli, due uomini fra «vecchia» e «nuova» Compagnia.* Societas 36 (1987) 107-119.

126 VALLIN Pierre S.I. *La dévotion au pape dans la Compagnie de Jésus.* Vie spirituelle 141 (1987) 424-437.

5. **Activités pastorales.**

127 CHÂTELLIER Louis. *L'Europe des dévots.* Paris (Flammarion) 1987 8° 316. (= Nouvelle bibliothèque scientifique).
Sur l'activité des Congrégations mariales en France, Belgique, Allemagne, Suisse et Italie.

128 *El Corazón de Jesús y la propagación de su devoción por la Compañía de Jesús.* Cristiandad 43 (1986) 184-194.

129 FUTRELL John Carroll S.I. *Réflexions sur quelques applications de la dynamique ignatienne de formation de la communauté apostolique aujourd'hui [CVX].* Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 21 (1987) 21-34.

130 GARCÍA Ceferino S.I. *Comunidades de vida cristã (CVX). Espiritualidade inaciana para leigos.* São Paulo (Edições Loyola) 1986 8º 86.

Cf. AHSI 56 (1987) nº 158.

131 GONZÁLEZ Luis S.I. *La actualidad de la devoción al Corazón del Redentor. A propósito de la carta del papa al P. P.-H. Kolvenbach.* Manresa 59 (1987) 171-189.

132 IGARTUA Juan Manuel S.I. *El «encargo suavísimo» del Sagrado Corazón a la Compañía de Jesús.* Cristiandad 43 (1986) 195-202.

133 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *I Centri sociali della Compagnia di Gesù.* Civiltà cattolica (1987) 4. 30-39.

134 MCNASPY Clement J. S.I. *Conquest or inculturation: Ways of ministry in the early Jesuit missions.* Regina (Campion College) 1986 8º 32. (= The Nash lecture 9).

135 MÜLLER Ludger. *Lebensbilder schlesischer Jesuitenmissionare im 17. und 18. Jahrhundert.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 43 (1985) 165-220.

Notices biographiques de 38 missionnaires.

136 MÜLLER Ludger. *Schlesische Jesuiten in Übersee im 17. und 18. Jahrhundert.* Diplomarbeit an der Universität Würzburg 1982.

137 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Retraites spirituelles.* Dictionnaire de spiritualité 13 (1987) 423-434.

138 URRUTIA José Luis de S.I. *Espiritualidad del Corazón de Jesús hoy.* 3ª edición. Madrid (Secretariado Reina del Cielo) 1986 8º 468.

Voir: Autores jesuitas, 237-241; Desarrollo posterior, 257-259. – La première édition: Teología del Sagrado Corazón (Madrid 1961); la deuxième: Espiritualidad postconciliar según el Corazón de Cristo (Santander 1972).

6. **Activités culturelles.**

Pédagogie.

139 BARBER Noel S.I. *Education: a reflection of social change? Durkheim on Jesuit education.* Studies 76 (1987) 216-226.

140 BATLLORI Miquel S.I. *Lingua e nazionalismo nei collegi gesuitici franco-italiani. Riassunto dei problemi.* Dans: *Échanges religieux entre la France et l'Italie du moyen âge à l'époque moderne* (Genève, Slatkine 1987) 279-286.

Lengua y nacionalismo en los colegios [jesuíticos] franco-italianos. Dans son: *Humanismo y Renacimiento* (Barcelona, Ariel 1987) 150-158.

141 BATLLORI Miguel S.I. *Las obras de Luis Vives en los colegios jesuíticos del siglo XVI.* Dans: *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio* (Lovanii, In Aedibus Peeters 1986) 121-145. – Réédition: *Las obras ... colegios jesuíticos europeos ...* Dans son: *Humanismo y Renacimiento* (Barcelona, Ariel 1987) 125-149.

142 BAUER Barbara. *Jesuitische «ars rhetorica» im Zeitalter der Glaubenskämpfe.* Frankfurt am Main (P. Lang) 1986 8º x-652. (= Mikrokosmos 18).

143 COSTA Maurizio S.I. *Appunti intorno alle linee fondamentali della pedagogia della Compagnia di Gesù.* Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1978 8⁰ 34.

Notas sobre las lineas fundamentales de la pedagogía de la Compañía de Jesús. CIS 18 (1987) 2, 91-121.

144 FERNÁNDEZ Luis S.I. *Los colegios en la Compañía de Jesús.* Información S.I. 19 (1987) 90-95.

145 *Grundzüge jesuitischer Erziehung.* Rom (Generalskurie) 1986 8⁰ VIII-74.

Les caractéristiques de l'éducation jésuite. Rome (Maison généralice) 1987 8⁰ 82.

Características de la educación de la Compañía de Jesús. México (Buena prensa) 1987 8⁰ 48. (= Interacción 114). – Caracas (Centro de reflexión y planificación educativa) 1987 8⁰ 68.

Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 169.

146 KŌSO Toshiaki. *Jesuit colleges around the year 1556. Their location and types.* Sophia University Studies in Education 19 (1984) 1-20 48-49; 20 (1985) 1-38 95-96 (en japonais avec résumé anglais).

147 VERSTRAETEN A. S.I. *Pioneer institutions of the Society.* Dans: *Jesuit education in India* (n⁰ 511) 15-13.

148 ZAMARRIEGO Tomás S.I. *El carácter propio de los colegios de jesuitas.* Razón y fe (1987) 1, 435-439.

Sciences ecclésiastiques.

149 ANTÓN Ángel S.I. *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas.* II. Madrid (Biblioteca de autores cristianos) 1987 8⁰ XLIV-1236. (= BAC maior 30).

Voir: J. M. Sailer, 227-232; Juan Perrone, 289-297; Carlos Passaglia, 297-308; Clemente Schrader, 308-313; Juan Bautista Franzelin, 313-317; Iglesia: cuerpo místico – sociedad perfecta, en los esquemas de Schrader y Kleutgen, 344-355; Primeras elaboraciones teológicas del tema Iglesia – sacramento: H. de Lubac, 792-793; O. Semmelroth, 793-797; K. Rahner, 797-803; H. Urs von Balthasar, 809-811.

Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 176.

150 CELEGHIN Adriano. *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma. Brescia (Morcelliana) 1987 8⁰ 496.

Voir: La scuola di W. Bertrams, 79-139; J. Beyer e il suo gruppo, 273-302.

151 CIPOLLONE Paolo. *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della «Lumen gentium».* Roma (Pro sanctitate) 1986 8⁰ XII-866.

Voir: La scelta di sei teologi: Bernard Lonergan, 15-17; Karl Rahner, 17-20.

152 COURTINE J.-F. *La métaphysique désaccordée, les premières discussions dans la Compagnie de Jésus.* Études philosophiques (1986) 309-327.

153 KRASEVAC Edward L. *Revelation and experience: An analysis of the theology of George Tyrrell, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, and Thomas Aquinas.* Dissertation at Graduate Theological Union, Berkeley, Cal. 1986 4⁰ 237.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 3083.

154 MARIANI Luciana [et autres]. *Angela Merici. Contributo per una biografia.* Milano (Àncora) 1986 8° XXII-694.

Voir: Le grandi linee della storiografia mericiana: Ottavio Gondi (1549-1606), 40-43; Girolamo Lombardi (1707-1792), 50-51; Filippo Maria Salvatori (1740-1824), 52-53.

155 O'COLLINS Gerald S.I. *Jesus risen. An historical, fundamental and systematic examination of Christ's resurrection.* New York – Mahwah (Paulist Press) 1987 8° VI-234.

Voir: Karl Rahner, 77-86; Jon Sobrino, 94-98.

156 VIDAL Marciano. *La moral de san Alfonso de Liguori y la Compañía de Jesús.* Miscelánea Comillas 45 (1987) 391-416.

Sciences profanes.

157 DEAR Peter. *Jesuit mathematical science and the reconstitution of experience in the early seventeenth century.* Studies in History and Philosophy of Sciences (1987) June, 133-175.

158 LIESEGANG Franz Paul. *Dates and sources. A contribution to the history of projection and to cinematography.* London (Magic Lantern Society of Great Britain) 1986 4° 80.

Dans le chapitre: Projection apparatus (14-23) les contributions des jésuites: Athanasius Kircher, André Tacquet, Martino Martini, Gaspar Schott, Claude-François Milliet Dechales, Francesco Eschinardi, 10-12.

159 ZIGGELAAR August S.I. *Scheiner und Grassi Widersacher Galileis.* Physica didactica 13 (1986) 2-3, 35-44.

Littérature.

160 ENDŌ Shūsaku. *Stilte.* Amsterdam (De Arbeiderspers) 1987 8° 234.

Cf. Bibliographie I n° 5755.

161 GRIFFIN Nigel. *Jesuit school drama. A checklist of critical literature.* Supplement 1. London (Grant and Cutler) 1986 8° 220. (= Research bibliographies and checklists 12.2).

Cf. AHSI 46 (1977) n° 4.

162 ORTEGA Y GASSET José. *Al margen del libro A. M. D. G.* Dans son: *Ensayos sobre la generación del 98* (Madrid, Revista de Occidente 1981) 289-294.

163 QUINTELA RODRÍGUEZ Constantino. *Estudio histórico y literario de «A. M. D. G.», de Ramón Pérez de Ayala.* Memoria de licenciatura en la Universidad Complutense, Madrid 1981.

164 VALENTIN Jean-Marie. *Die Jesuitendichter Bidermann und Avancini.* Dans: *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk* (Berlin, Schmidt 1984) 385-414.

165 VALENTIN Jean-Marie. *Jesuiten-Literatur als gegenreformatorische Propaganda.* Deutsche Literatur 3 (1985) 172-205.

Films.

166 ALBERTON Valério S.I. *Um filme sobre os jesuítas ganha a palma de ouro em Cannes.* Revista eclesiástica brasileira 47 (1987) 409-418.

167 BOTTA Francesco S.I. *«Mission»: obiettivo su una appassionante epopea missionaria.* Cristiani nel mondo (1987) 1-2, 11-14.

168 DEVITT John – RILEY William. *«The Mission»: two views.* Furrow 37 (1986) 796-802.

169 DINIS Alfredo. *Os jesuítas e «A Missão».* Brotéria 124 (1987) 310-313.

170 FANTUZZI Virgilio S.I. *«Missão», de Roland Joffé.* Cultura e fé 10 (1987) abr.-jun., 75-79.

Cf. AHSI 56 (1987) n° 187.

171 FIORI Antonio. *«Mission». I gesuiti nel Paraguay.* Studium (1987) 243-252.

172 GABIN Jacques S.I. *Mission: un film, une page d'histoire.* Chine – Maduré – Madagascar (1987) février-mars, 5-11.

173 LOPES António. *As reduções do Paraguai e o filme «A Missão».* Brotéria 124 (1987) 136-156.

174 VERA José de. *Apropos «The Mission»: A paradise and its serpent.* Sophia 36 (1987) 302-308.

7. **Écrits polémiques.**

175 COUSINS A. D. *Oldham in deference to the Restoration: «Satires upon the Jesuits».* Neuphilologische Mitteilungen 87 (1986) 144-151.

176 DESCOTES Dominique. *Le rapport des parties dans les «Provinciales».* Papers on French Seventeenth-Century Literature 11 (1984) 11-36.

177 DESCOTES Dominique. *La responsabilité collective dans «Les Provinciales».* Dans: *Actes du Colloque à Marseille* (n° 178) 350-362.

178 DUCHÊNE Roger. *L'imposture littéraire dans «Les Provinciales» de Pascal.* 2e édition, revue et augmentée. Suivie des *Actes du Colloque à Marseille ... 1984.* Aix-en-Provence (Université) Marseille (J. Laffitte) 1985 8° 390.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 161.

179 DUCHÊNE Roger. *Le jeu épistolaire dans les «Provinciales».* Information littéraire 36 (1984) 11-17.

180 GOLDEN Richard M. *Jesuit refutations of Pascal's «Lettres provinciales».* Dans: *Church, State and society under the Bourbon kings of France* (Lawrence, KS., Coronado 1982) 83-124.

181 JAYMES David. *Pascal's ironic silence in «Les Provinciales».* Papers on French Seventeenth-Century Literature 11 (1984) 37-56.

182 LE GUERN Michel. *«Les Provinciales» ou les excès d'un polémiste abusé.* Dans: *Actes du Colloque à Marseille* (n° 178) 309-314.

183 MARTIN Malachi. *The Jesuits. The Society of Jesus and the betrayal of the Roman Catholic Church.* New York (Linden Press) 1987 8° 526.

L'auteur (né en 1921) fut jésuite de 1939 à 1966.

184 NESBITT James H. *Discours polémique dans les «Lettres provinciales».* Dissertation at Middlebury College, Middlebury, Vermont 1983 4⁰ 209.
Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 2785.

185 NORMAN Buford. *Chez les jésuites et chez les honnêtes gens. Method and styles in the «Provinciales».* Papers on French Seventeenth-Century Literature 11 (1984) 57-78.

186 PASCAL Blaise. *Listy venkovanovi I-X a XV.* Dans: Petr HORÁK. *Svět Blaise Pascala (*Praha, Vyšehrad 1985) 105-207.

187 PASCAL Blaise. *Obras: Pensamientos, Provinciales, Escritos científicos, Opúsculos y Cartas.* Traducción y notas por Carlos RAMÍREZ DE DAMPIERRE. Madrid (Ediciones Alfaguara) 1981 8⁰ LXIV-836. (= Clásicos Alfaguara).
Provinciales, 55-263.

188 PASCAL Blaise. *Les Provinciales ou les lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères.* Édition présentée, établie et annotée par Michel LE GUERN. Paris (Gallimard) 1987 12⁰ 410.

189 SELLIER Philippe. *Vers l'invention d'une rhétorique: «Les provinciales».* Dans: *Actes du Colloque à Marseille* (n⁰ 178) 328-344.

190 WOLFE Philipp. *Langage et vérité dans les «Provinciales» XI à XVI.* Papers on French Seventeenth-Century Literature 11 (1984) 79-88.

II. LES PAYS.

A. EUROPE.

Allemagne.

191 FELDKAMP Michael F. *Zwischen Kaiser und Senat. Zur Tätigkeit der Jesuiten in Bremen von den Anfängen bis heute (1648-1773; 1962-1987).* [Bremen 1987] 8⁰ 28.

192 FULLENWIDER Henry F. *Die Kritik der deutschen Jesuiten an dem lakonischen Stil des Justus Lipsius im Zusammenhang der jesuitischen Argutia-Bewegung.* Rhetorica 2 (1984) 1, 55-62.

193 HANSSCHMIDT A. *Der Hochaltar in der Jesuitenkirche zu Meppen. Ein Werk nach dem Entwurf Johann Conrad Schlauns.* Osnabrücker Mitteilungen 91 (1986) 237-245.

194 *425 Jahre Friedrich-Wilhelm-Gymnasium.* Jahresbericht des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums, Trier (1986) 67-162.

195 *375 Jahre Marianische Bürgersodalität Trier (1610-1985).* Trier (Marianische Bürgersodalität) 1985 8⁰ [20].

196 LEINWEBER Josef. *Verzeichnis der Alumnen und der Konviktoren des Päpstlichen Seminars in Fulda (1584-1773).* Erzabtei St. Ottilien (EOS Verlag) 1987 8⁰ XIV-338. (= Fuldaer Studien 1).

197 MAISSEN Felici. *Bündner Studenten an der Universität Ingolstadt-Landshut, 1472-1827*. Bündner Monatsblatt (1982) 57-67.

198 MAISSEN Felici. *Innerschweizer und Glarner Studenten und Professoren an der Universität Ingolstadt-Landshut-München, 1472-1914*. Geschichtsfreund 140 (1987) 123-165.

199 MAISSEN Felici. *St. Galler Studenten an der Universität Ingolstadt-Landshut-München, 1472-1914*. St. Galler Kultur und Geschichte 11 (1981) 177-313.

200 MAISSEN Felici. *Westschweizer Professoren und Studenten an der Universität Ingolstadt-Landshut-München, 1472-1914*. Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 80 (1986) 117-180.

201 MAYR Johann. *Südtiroler Jesuiten der Oberdeutschen bzw. Bayerischen Provinz, 1556-1773*. Konferenzblatt 98 (1987) 64-91.

202 MÜLLER Winfried. *Die Aufhebung des Jesuitenordens in Bayern. Vorgeschichte, Durchführung, administrative Bewältigung*. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 48 (1985) 285-352.

203 MÜLLER Winfried. *Universität und Orden. Die bayerische Landesuniversität Ingolstadt zwischen der Aufhebung des Jesuitenordens und der Säkularisation (1773-1803)*. Berlin (Duncker und Humblot) 1986 8° 404. (= Ludovico-Maximilianea: Forschungen 11).

204 OORSCHOT Theo van. *Katechismusunterricht und Kirchenlied der Jesuiten (1590-1640)*. Dans: *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert* (Wiesbaden, Harrassowitz 1985) 213-225.

205 *Sankt-Ansgar-Schule 40 Jahre (1946-86)*. Hamburg (Selbstverlag) 1986 8° 95.

206 SCHÄFER Philipp. *Von der Aufklärung zur Romantik. Der Dillinger und Landshuter Kreis*. Dans: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. I (Graz, Styria 1987) 68-85.

Voir: Benedikt Stattler, 70-72; Johann Michael Sailer, 72-74.

207 SKALECKI Georg. *Neue Ableitungsmöglichkeiten der Grundriss- und Raumdisposition der ehemaligen Jesuitenkirche in Heidelberg*. Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 134 (1986) 195-205.

208 ZEIDLER H. *Die Mannheimer Jesuitenkirche*. Dissertation an der Universität Heidelberg 1981 4° 322.

Résumé: Diss. Abstr. C 46 (1985) 571.

Autriche.

209 ANDRITSCH Johann. *Die Matrikeln der Universität Graz, 1663-1710*. Bearbeitet von ... Graz (Akademische Druck- und Verlagsanstalt) 1987 8° LII-474. (= Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz 6/3).

210 RAINER Johann. *Die Nordische Stiftung in Linz*. Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs 14 (1984) 413-422.

Belgique.

211 BERTRAND C. *Le latin des jésuites wallons de Liège au 17e siècle*. Revue 20 (1984) 23-39.

212 BROUWERS L. S.I. *De jezuïeten te Brugge, 1570-1773, 1840-heden*. Mechelen (Huis Liliëndaal) 1986 4⁰ VII-396.

213 GUÉRIN Pierre S.I. *Jésuites anglais à Chèvremont [près de Liège]*. Cercle historique de Fléron (1987) décembre, 51-57.

214 *Les «Petits Bollandistes»*. Analecta bollandiana 105 (1987) 152.

215 SCHEELEN W. *De herkomst en de datering van Rubens' voorstellingen van de H. Ignatius van Loyola en de H. Franciscus Xaverius*. Jaarboek van het Koninklijk Museum voor Schone Kunsten Antwerpen (1986) 153-172.

216 VAN OMMESLAEGHE Florent S.I. *Un jubilé. 150 ans de nouveau bollandisme*. Analecta bollandiana 105 (1987) I-XII.

Espagne.

217 AGUILAR PIÑAL Francisco. *La política docente*. Dans: *Historia de España*. XXXI/1 (Madrid, Espasa-Calpe 1987) 437-484.

Voir: Los colegios de religiosos, 454-458; Los seminarios de nobles, 458-459.

218 ALDEA VAQUERO Quintín S.I. *La disolución de la Compañía de Jesús [en España, 1931]*. Dans: *Manual de historia de la Iglesia. X. La Iglesia del siglo xx en España, Portugal y América Latina* (Barcelona, Herder 1987) 172-187.

219 ANDRÉS MARTÍN Melquiades. *La espiritualidad española en el siglo XVII*. Dans: *Historia de la teología española*. II (Madrid, Fundación Universitaria Española 1987) 209-310.

Voir: La espiritualidad de la Compañía de Jesús en el s. XVII, 239-254.

220 ARNÁIZ Amancio S.I. *Jesuitas fallecidos en Comillas (Cantabria), 1898-1986*. Valladolid 1987 4⁰ 395.

221 ARNÁIZ Amancio S.I. *Mártires de Comillas, 1936-1937*. Valladolid 1987 4⁰ 91.

222 BASANTE POL Rosa María y GARCÍA ADA Ramón. *Notas históricas de la Botica del Colegio Imperial*. Anales del Instituto de estudios madrileños 21 (1984) 341-410.

223 BATLLORI Miguel S.I. *Torre «Dels Enegistes», de Manacor (Mallorca)*. Boletín de la Real Academia de la historia 181 (1984) 300-301.

224 BAYÓN Amalio. *La escuela jesuítica desde Suárez y Molina hasta la guerra de sucesión*. Dans: *Historia de la teología española*. II (Madrid, Fundación Universitaria Española 1987) 39-73.

225 *Catecismos de Astete y Ripalda*. Edición crítica preparada por Luis RESINES. Madrid (Editorial Católica) 1987 8⁰ XII-422. (= Biblioteca de autores cristianos 493).

El catecismo de Astete, 43-200. *El catecismo de Ripalda*, 201-399.

226 CHAMPAGNE René S.I. *Jean de la Croix et les jésuites*. Cahiers de spiritualité ignatienne 11 (1987) 161-174.

227 Egido Aurora. *Cartel de un certamen poético de los jesuitas en la ciudad de Tarazona (1622)*. Archivo de filología aragonesa 34-35 (1986) 103-120.

228 Escribano Garrido Julián S.I. *Los jesuitas y Canarias, 1566-1767*. Granada (Facultad de teología) 1987 8° 672. (= Biblioteca teológica granadina 22).

229 Fernández Villamil Enrique. *Noticias sobre la fundación y desarrollo del colegio de la Compañía de Jesús de Pontevedra*. Museo de Pontevedra 35 (1981) 352-456.

230 Laurenti Joseph L. *Jesuitas de los siglos xvi y xvii: impresos raros localizados*. Cuadernos bibliográficos 47 (1987) 47-76.

231 Lopez François. *El pensamiento tradicionalista*. Dans: *Historia de España*. XXXI/1 (Madrid, Espasa-Calpe 1987) 813-851.

Voir: Los jesuitas, del poder a la oposición, 833-836.

232 Martínez de la Escalera José S.I. *Felipe IV, fundador de los Estudios Reales*. Anales del Instituto de estudios madrileños 23 (1986) 175-197.

233 Mayans y Siscar G. *Epistolario*. VII. *Mayans y Martínez Pingarrón*. 1. *Historia cultural de la Real Biblioteca*. Transcripción, estudio preliminar y notas por Antonio Mestre Sanchis. Valencia (Artes Gráficas Soler) 1987 8° 630. (= Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva 16).

Voir: El P. Clarke y el nombramiento de Mayans, 15-19; Los padres confesores. Los proyectos culturales del P. Rávago, 27-41.

234 Mestre Antonio. *Asensio Sales: la actitud ilustrada de un obispo partidario de la Compañía*. Dans son: *Influjo europeo y herencia hispánica* (Valencia, Ayuntamiento de Oliva 1987) 381-431.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 53 (1984) n° 267.

235 Miguel Alonso Aurora. *La biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro de Madrid*. Villa de Madrid 25 (1987) 1, 45-62.

Voir: Primera etapa (1623-1767), 45-49.

236 Montoto Concepción. *El beato Marcelo Spínola y el espíritu de los Ejercicios*. Manresa 59 (1987) 257-263.

237 Pacheco Francisco. *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres varones*. Edición e introducción de Pedro M. Piñero Ramírez y Rogelio Reyes Cano. Sevilla (Diputación provincial) 1985 8° 430.

Voir: El Padre Luis del Alcáçar, 79-85; El Padre Ivan de Pineda, 87-92; El Padre Rodrigo Álvarez, 377-381.

238 Revuelta González Manuel S.I. *Momentos fundacionales de los colegios de la Compañía de Jesús en la España contemporánea*. Información S.I. 18 (1986) 89-101.

Réédition, sans notes, de l'article signalé dans AHSI 56 (1987) n° 229.

239 Rivera Vázquez Evaristo S.I. *Los jesuitas en Mondoñedo del siglo xvi al xviii*. Estudios mondonienses 3 (1987) 453-460.

240 Tellechea Idígoras J. I. *Teología barroca salmantina en el Real Colegio de la Compañía (1714-1750)*. Salmanticensis 34 (1987) 359-368.

241 TRÍAS MERCANT Sebastià. *Història del pensament a Mallorca dels origens al segle XIX*. Mallorca (Editorial Moll) 1985 8° 422. (= Els treballs i els dies 28).

Voir: L'espiritualisme actiu de Jeroni Nadal, 121-123; La filosofia de la naturalesa: Maties Borrassà, 146-149; Bartomeu Pou, iniciador a Espanya de la història de la filosofia, 253-260.

242 *Universidad de Sevilla. Patrimonio monumental y artístico*. Sevilla (Servicio de publicaciones de la Universidad) 1986 4° 190.

FALCÓN MÁRQUEZ Teodoro. *El patrimonio monumental*, 21-59.

Voir: La iglesia de la Anunciación, 23-27.

BERNALES BALLESTEROS Jorge. *Retablos y esculturas*, 61-113.

Voir: Iglesia de la Anunciación, 63-103.

VALDIVIESO Enrique. *La colección pictórica*, 115-155.

Voir: Iglesia de la Anunciación, 117-128 136-139.

243 VINCENT Bernard. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada (Diputación provincial) 1987 8° 288.

Voir: Jesuitas y moriscos (1545-1570), 101-118.

244 ZUGAZABEITIA M. Teresa. *Influencia ignaciana en las Hijas de Jesús*. Manresa 59 (1987) 49-87.

Suite et fin de l'article signalé dans AHSI 56 (1987) n° 235.

Estonie.

245 HELK Vello. *Tartu jesuitide gümnaasiumi 400-aasta juubeli puhul*. Tulimuld 3 (1983) 136-140.

Traduction: 400e anniversaire du collège des jésuites à Tartu.

France.

246 *Alle sorgenti della cultura cristiana. Omaggio a «Sources chrétiennes»*. Napoli (M. D'Auria) 1987 12° 104.

LUBAC Henri de S.I. *Messaggio per la mostra*, 9-17.

MONDÉSERT Claude S.I. *«Sources chrétiennes», une aventure de quarante-cinq années*, 19-46.

MORESCHINI Claudio. *«Sources chrétiennes» e la paideia antica*, 47-75.

NAZZARO Antonio V. *«Sources chrétiennes» e la filologia patristica*, 77-101.

247 BEYLARD Hugues S.I. *L'agonie et la mort des jésuites à Cambrai au XVIIIe siècle*. Études cambrésiennes 5 (1984) 12-17.

Cf. AHSI 51 (1982) n° 188.

248 BEYLARD Hughes S.I. *Un plan de la maison des jésuites de Douai en 1643*. Amis de Douai 9 (1985) 155-157.

249 CAVIGNAC Jean. *Les abjurations de protestants reçues par les jésuites de Bordeaux (1673-1695)*. Revue agenaise 113 (1986) 231-233.

250 CERTEAU Michel de S.I. *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Bologna (Il Mulino) 1987 8° 406. (= Le occasioni 13).

Traduction du livre signalé dans AHSI 56 (1987) n° 240.

Voir: L'«io», prefazione de «La scienza sperimentale» (J.-J. Surin), 255-264; L'illetterato illuminato, 287-330; I «piccoli santi» d'Aquitania, 331-368; Labadie il nomade, 369-398.

251 Châtellier Louis. *Le collège d'Ensisheim et la Haute-Alsace dans la première moitié du XVIIe siècle.* Dans: *Jacob Balde und seine Zeit* (n⁰ 555) 36-47.

252 Desné Roland. *Diderot contre les jésuites: à propos d'une citation anonyme.* Dans: *Du baroque aux Lumières. Pages à la mémoire de J. Carriat* (Montemart, Rougerie 1986) 145-150.

253 Dhôtel Jean-Claude S.I. *Les jésuites de France. Chemins actuels d'une tradition sans rivage.* Paris (Desclée de Brouwer) 1987 8⁰ 384. (= Collection Christus 63).

254 Dubois Elfrieda. *La vacation lettrée. Conceptions et jugements littéraires chez les jésuites du XVIIe siècle.* Dans: *Recherches sur l'histoire de la poétique* (Bern-Frankfurt/M. P. Lang 1984) 83-104.

255 Ennen Robert Campion. *The early history of the «Gradus ad Parnassum».* AHSI 56 (1987) 233-266.

256 Fragonard Marie-Madeleine. *Jésuites (littérature) [1540-1773].* Dictionnaire des littératures de langue française (1984) 1117-1119.

257 Frostin Charles. *Lyon, place jésuite et l'ouverture sur la mission lointaine (Fin XVIe – début XVIIe siècle).* Cahiers d'histoire 30 (1985) 231-262.

258 Fumaroli Marc. *Pierre Corneille et les jésuites du collège de Rouen.* Précis analytiques des travaux de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Rouen (1984) 31-46.

259 Iglesias Antonio. *Comment les jésuites sont-ils entrés à Troyes?* Dans: *La vie à Troyes sous Louis XIII* (Troyes, Centre troyen de recherche et d'études Pierre et Nicolas Pithou 1984) 77-79.

260 Jomand-Baudry Régine. *Discours littéraire, discours journalistique dans la presse du XVIIIe siècle. L'«extrait» dans les «Mémoires de Trévoux».* Thèse à l'Université de Lyon II, 1984 4⁰ 219.

261 Laloux Ludovic. *Le Mouvement Eucharistique des Jeunes en France.* Nouvelle revue théologique 109 (1987) 856-869.

262 *Lugdunen, Beatificationis et canonizationis servae Dei Ioannae Chézard de Matel, fundatricis Congregationis Verbi Incarnati et Sanctissimi Sacramenti († 1670) Positio super virtutibus ex officio concinnata.* Romae 1987 4⁰ LX-902. (= Sacra Congregatio pro causis sanctorum. Officium historicum 152).

Voir: La Sierva de Dios y los jesuitas, 221-246; La Sierva de Dios y sus directores espirituales: Nicolas Dupont (1586-1678), 195; Claude de Lingendes (1591-1660), 195-196; Joseph Gibalin, (1593-1671), 196-197; Extractos de obras sobre la Sierva de Dios por el P. Antoine Boissieu (1623-1691), 606-722; por el P. Marc Antoine Laugier (1711-1769), 723-731; et autres lettres des jésuites passim.

263 Maber Richard. *Taste, style and the Jesuits, 1630-1690.* XVIIth-Century French Studies 6 (1986) 53-64.

264 Moreau François. *Mémoires de Trévoux.* Dictionnaire des littératures de langue française (1984) 1466-1467.

265 Moyne Thérèse. *Les livres illustrés à Lyon dans le premier tiers du XVIIe siècle.* Grenoble (Éditions Cent pages) 1987 4⁰ 190.

Voir: Les livres religieux illustrés, 43-97; où parmi les 271 ouvrages décrits 125 sont dûs à des auteurs jésuites.

266 THOMPSON D. G. *French Jesuit wealth on the eve of the eighteenth century Suppression.* Dans: *The Church and wealth (*Oxford, B. Blackwell 1987) 307-319.

267 TUILIER André. *Les origines du collège Louis-le-Grand et de ses bibliothèques.* Mélanges de la bibliothèque de la Sorbonne 4 (1984) 19-45; 6 (1985) 21-45.

Suite de l'article signalé dans AHSI 54 (1985) n° 310.

268 WALSH Michael J. *The publishing policy of the English Jesuits at St. Omer, 1608-1759.* Dans: *Religion and Humanism* (Oxford, Blackwell 1981) 239-250.

Grande-Bretagne.

269 ALLISON A. F. *Richard Smith's Gallican backers and Jesuit opponents. Some of the issues raised by Kellison's «Treatise of the Hierarchie», 1629.* I. *May 1629 – Autumn 1631.* Recusant History 18 (1986-1987) 329-401.

270 CONNELLY Roland. *The eighty-five Martyrs.* Great Wakering, Essex (McCrimmons) 1987 8° 108.

Voir: Roger Filcock, 1570-1601, 82-83; Robert Middleton, 1570-1601, 84.

271 DURKAN J. *Sidelights on the early Jesuit mission.* Scottish Tradition 13 (1986) 34-48.

272 HOLT T. G. S.I. *A note on Bury's Hall in Norfolk.* Recusant History 18 (1986-1987) 440-443.

Notices sur les relations de la famille Eyre de Bury's Hall et divers jésuites.

273 HOY David S.I. *The story of St. John's Beaumont, 1888-1988.* Old Windsor (St. John's Beaumont) 1987 8° VIII-86.

274 MCCOOG Thomas M. S.I. *The creation of the first Jesuit communities in England.* Heythrop Journal 28 (1987) 40-56.

275 MCCOOG Thomas M. S.I. *The finances of the English province of the Society of Jesus in the seventeenth century. Introduction.* Recusant History 18 (1986-1987) 14-33.

276 MCCOOG Thomas M. S.I. *«Laid up treasure»: The finances of the English Jesuits in the seventeenth century.* Dans: *The Church and wealth* (Oxford, B. Blackwell 1987) 257-266.

277 MILWARD Richard. *Portrait of a church. The Sacred Heart, Wimbledon, 1887-1987.* London (Roebuck Press) 1987 8° 60.

278 WHITEHEAD Maurice. *The Jesuit contribution to science and technical education in late-nineteenth-century Liverpool.* Annals of Sciences 43 (1986) 353-368.

Hongrie.

279 BENDA Kálmán. *Horváth János jezsuita szerzetes jelentése a koppányi (Somogy megye) missió működéséről 1643. szeptember 2.* A Ráday Gyűjtemény Évkönyve 4-5 (1984-1985) 135-138.

Traduction: La relation du jésuite János Horváth sur la mission de Koppány (département Somogy) le 2 sept. 1643.

280 FRICSY Ádám S.I. *Katolikus iskolák a hódoltságban.* Dans: *Pázmány Péter emlékezete (*n° 929) 361-388.

Traduction: Écoles catholiques sous la domination turque.

281 LUKÁCS Ladislaus S.I. *Monumenta antiquae Hungariae. IV (1593-1600).* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1987 8° XXII-10*-616. (= Monumenta hist. S.I. 131).

282 *Menologium provinciae Hungariae Societatis Iesu, 1910-1987.* Bécs (Jézustársasági Magyar Rendtartomány kiadása) 1987 8° [32].
Menologium ... in ordine alphabetico, [23-32].

283 SZELESTEI-NAGY László. *A jezsuiták történeti forrásgyűjtésének kezdetei Magyarországon.* Magyar Könyvszemle 103 (1987) 161-172.

Résumé: Die Anfänge des historischen Quellensammels der Jesuiten in Ungarn, 172.

Irlande.

284 BURKE SAVAGE Roland S.I. *The Suppression in Ireland.* Interfuse 47 (1987) 11-19.

Extrait de son article signalé dans: Bibliographie II n° 3501.

Italie.

285 ANDREU Francesco C.R. *Pellegrino alle sorgenti. San Giuseppe Maria Tomasi. La vita. Il pensiero. Le opere.* Roma (Teatini) 1987 8° 570. (= Regnum Dei 42 [1986] Jan.-Dec.).

Voir: In comunione con altri istituti: La Compagnia di Gesù, 217-223.

286 BATLLORI Miguel S.I. *Presencia de España en la Europa del siglo XVIII.* Dans: *Historia de España.* XXXI/1 (Madrid, Espasa-Calpe 1987) IX-XL.

A propos des jésuites exilés en Italie voir: XXXVI-XXXIX.

287 BRERA Gianni. *U. S. Petrarca Padova: Una sfida all'Italia.* Padova (Edizioni del Gazzettino) 1987 8° 208.

288 CARMAGNINI Carlo – MATRACCHI Pietro. *Il collegio di San Giovannino in Firenze: Rilievo architettonico e interpretazione delle vicende costruttive dal progetto di Bartolomeo Ammannati ad oggi.* Ricerche 6 (1986) 295-341 et 7 pl.

289 COSENTINO Giuseppe. *Il collegio gesuitico e le origini dell'Università di Genova.* Miscellanea storica ligure 14 (1982) 2, 57-137.

290 CUCINOTTA Salvatore. *Popolo e clero in Sicilia nella dialettica socio-religiosa fra Cinque-Seicento.* Messina (Edizioni Storiche Siciliane) 1986 8° 528.

Voir: Proprietà fondiaria ... dei gesuiti in Sicilia nel 1650, 382-402 508-511.

291 DE FINIS Lia. *Dai maestri di grammatica al ginnasio liceo di Via S. Trinità di Trento.* Trento (Società di studi trentini di scienze storiche) 1987 8° 486.

Voir: Il ginnasio dei padri gesuiti (1625-1773), 95-231.
Réédition des articles signalés dans AHSI 54 (1985) n° 333.

292 DE MEO Antonio. *I gesuiti nell'Italia meridionale dal 1848 al 1859.* Lecce 1987 4° 110.

293 DE NEGRI Emmina. *Il complesso monumentale di S. Ignazio [a Genova]. Storia e decadenza.* La Casana 28 (1986) 4, 4-9.

294 DIEZ Renato. *Il trionfo della parola. Studio sulle relazioni di feste nella Roma barocca, 1623-1667*. Roma (Bulzoni) 1986 8⁰ 190. (= Quaderni di storia della critica e delle poetiche).

Parmi les 92 relations étudiées par l'auteur, 15 concernent des fêtes célébrées dans les églises de la Compagnie.

295 FRANZ-DUHME Helga Nora. *Angelo de Rossi, ein Bildhauer um 1700 in Rom*. Dissertation an der Freien Universität Berlin. Berlin (Wasmuth) 1986 8⁰ 302.

Voir: Arbeitsaufträge der Jesuiten [für Il Gesù], 32-49, 187-196.

296 GIULIA Luigi. *Da «Collegio dei gesuiti» a Palazzo municipale di Sora*. Dans: *Palazzi municipali di Lazio* (Roma, Lunario Romano 1984) 447-462.

297 GUDERZO G. *Giuseppe II e il Collegio Germanico-Ungarico di Pavia*. Dans: *Studi in memoria di Mario Abrate* (Torino, Università 1986) 513-533.

298 IAPPELLI Filippo S.I. *Nel 2⁰ centenario della morte (1787). S. Alfonso M. de Liguori e i gesuiti*. Societas 36 (1987) 48-54.

299 IAPPELLI Filippo S.I. *La Nunziatella da noviziato dei gesuiti a scuola militare (1587-1787)*. Societas 36 (1987) 17-30 48-54.

300 IAPPELLI Filippo S.I. *Rileggendo lo studio di R. Bösel. Riflessioni e complementi sul Gesù Nuovo*. Societas 36 (1987) 161-169.

Cf. AHSI 55 (1986) n⁰ 242.

301 *Inventario di archivio dell'Osservatorio astronomico di Brera, 1726-1917*. A cura di A. MANDRINO, G. TAGLIAFERRI, P. TUCCI. Milano (Università) 1987 4⁰ 270.

Voir: Fondo Ruggero G. Boscovich, 81; Fondo Angelo de Cesaris, 82-83.

302 MARTINA G. S.I. *Grégorienne (Université)*. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 22 (1987) 81-88.

303 MONNI Paolo. *Radici a Sèuna. Sintesi storica delle origini del santuario di N.S. delle Grazie di Nuoro*. Dorgali (Tip. Su Craminu) 1987 8⁰ 136.

Voir: La Compagnia di Gesù a Nuoro, 41-92; Il patrimonio della Compagnia di Gesù, 98-100.

304 MUSKENS M. P. M. *Friezen, Franken, Nederlanders. Op bedevaart, voor studie, voor overleg in Rome. Een geschiedenis, een uitnodiging*. Rome (Pauselijk Nederlands College) 1987 8⁰ 312.

Voir: Het Collegio Romano en het Germanicum, 1552-1633, 110-116; Germanicum, ... 1826-1930, 128-139.

305 NAVAROTTO Adriano. *Ottocento vicentino. Memorie di un protagonista*. Edizione integrale a cura di Ermenegildo REATO. Vicenza (Stocchiero Editrice) 1984 8⁰ XXX-512 930.

Voir: La più stupida delle guerre: Ah, i gesuiti! ..., II 445-467.

306 PETRUCCI Armando. *La scrittura. Ideologia e rappresentazione*. Torino (G. Einaudi) 1986 8⁰ XXVI-190. (= Piccola biblioteca Einaudi 473).

A propos du chapitre: «Trattato delle inscrittioni argute» dans «Il cannocchiale aristotelico» de Tesauro, voir: 65-68; et à propos de «De stilo inscriptionum latinorum» de Stefano Antonio Morcelli, voir: 85-87.

307 PIGA SERRA P. *L'attività edilizia della Compagnia di Gesù in Sardegna. Il collegio di S. Croce nel castello di Cagliari*. Dans: *Arte e cultura del '600 e del '700 in Sardegna* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1984) 185-198.

308 Poggi Vincenzo S.I. *Il settantennio del Pontificio Istituto Orientale.* Seminarium 38 (1987) 207-221.

309 Puccetti Adelmo. *I gesuiti e il metodo orale nell'insegnamento dei sordomuti.* Societas 36 (1987) 10-13.

310 Raffo Giuliano S.I. *Il primo cinquantenario dell'Arecco, 1887-1937.* L'Arecco (1987) 1, *1-*15; 2, *1-*16.

311 Redondi Pietro. *Galileo eretico.* Torino (G. Einaudi) 1983 8⁰ 466. (= Microstorie 7).

Rapports d'estime réciproque entre Galilée et le Cardinal Bellarmin, relations scientifiques avec les professeurs du Collège Romain, critiques et dénonciations de la part du P. Orazio Grassi, voir surtout 223-256 288-344.

312 Rurale Flavio. *Storia e apologia della Compagnia di Gesù: l'ingresso in S. Fedele a Milano (1567).* Nuova rivista storica 71 (1987) 115-136.

313 Salviati Gérard. *L'anti-jésuitisme dans la correspondance de Sir Henry Wotton, ambassadeur de Jacques Ier, lors de la querelle de 1606 entre Venise et la papauté.* Mythes, croyances et religions dans le monde anglo-saxon 1 (1983) 77-91.

314 Sani Roberto. *Da De Gasperi a Fanfani. «La Civiltà cattolica» e il mondo cattolico italiano nel secondo dopoguerra (1945-1962).* Brescia (Morcelliana) 1986 8⁰ xvi-204. (= Biblioteca di storia contemporanea).

Cf. AHSI 54 (1985) n⁰ 362.

315 Scurani Alessandro S.I. *L'Antonianum di Padova: Storia di una istituzione, 1907-1987.* Padova (Antonianum) 1987 4⁰ 96.

316 Serra R. *Il «modonostro» gesuitico e le architetture della Compagnia.* Dans: *Arte e cultura del '600 e del '700 in Sardegna* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1984) 173-183.

317 Soetens Claude. *Grec (Collège).* Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 21 (1986) 1344-1348.

318 Tietz Manfred. *Calderón und die spanischen Exiljesuiten des 18. Jahrhunderts.* Dans: *Pedro Calderón de la Barca. Beiträge zu Werk und Wirkung* (Erlangen, Universitätsbund 1982) 63-74.

319 Turtas Raimondo S.I. *Amministrazioni civiche e istruzione scolastica [dei gesuiti] nella Sardegna del Cinquecento.* Quaderni sardi di storia 5 (1985-1986) 83-108.

320 Valk J. P. de. *Nederland in «La Civiltà cattolica» (1850-1903); een overzicht.* Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis van de Negentiende eeuw 25 (1986) nov., 5-17.

321 Wicki Josef S.I. *Die Jesuiten-Beichtväter in St. Peter, Rom, 1569-1773. Ein geschichtlicher Überblick.* AHSI 56 (1987) 83-115.

Lettonie.

322 Kučinskis Stanislaus S.I. *Cēsu bīskapijas jeb katoļticības atdzimšanas Latvijā 400. gada dienā.* Dzimtenes Kalendārs (1986) 41-55.

Traduction: 400e anniversaire du diocèse de Cēsis, ou la renaissance du catholicisme en Lettonie. – Les jésuites ont eu un rôle important dans cette renaissance.

323 KUČINSKIS Stanislaus S.I. *Latviešu katoļu mācību, lūgšanu un dziesmu grāmatas Cēsu bīskapijā.* Dzimtenes Kalendārs (1986) 221-229.

Traduction: Les livres de doctrine, de prières et de chants des catholiques lettons dans le diocèse de Cēsis. – Tous ces livres ont été publiés par des jésuites.

324 TOLGSDORFS E. S.I. *Rīgas svētā Benedikta jaunavu klostera brīnumaini uzglabāta vēsture no laika, kad Livonijā izplatījās luteriskā ķecerība, līdz tā nodošanai Jēzus Sadraudzības tēviem.* Dzimtenes Kalendārs (1986) 105-122.

Traduction: Relation historique sur le cloître de Notre-Dame de l'ordre de saint Benoît à Riga, comment celui-ci fut miraculeusement conservé depuis l'hérésie luthérienne jusqu'au temps où il fut confié aux pères de la Compagnie de Jésus.

Traduction d'un fascicule allemand, paru à Ingolstadt en 1614, par Stanislav KUČINSKIS S.I. et Stanislava BONDARS avec introduction (105-107).

Lituanie.

325 FEIGELMANAS Nojus. *Paleotipai Vilniaus universitete.* Knygotyra 13 (1987) 1, 51-58.

Résumé: Paläotypen in der Universität Vilnius, 58.

326 MATULAITYTĖ Stasė. *Senosios Vilniaus universiteto observatorijos biblioteka XVIII a.* Knygotyra 13 (1987) 1, 84-85.

Résumé: The library of the old Vilnius University Observatory, 85.

327 PASZENDA Jerzy S.I. *Zabudowania Akademii Wileńskiej w XVI-XVIII wieku.* Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 31 (1986) 43-64.

Résumé: Buildings of the Vilna Academy in the 16th-18th centuries, 64.

328 PIECHNIK Ludwik S.I. *Seminarium Papieskie w Wilnie (1583-1655).* Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku 8 (1982) 1, 101-106.

329 PIECHNIK Ludwik S.I. *Wileńskie Seminarium diecezjalne (1582-1652) (geneza).* Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku 8 (1982) 1, 85-101.

330 PIECHNIK Ludwik S.I. *Związki kulturalne dawnej Akademii Wileńskiej z zachodem w latach 1570-1773.* Analecta cracoviensia 19 (1987) 343-362.

Résumé: Les apports culturels de l'Académie de Vilnius à l'Occident (1570-1773), 360-362.

331 PYSZKA Stanisław S.I. *Professori di Vilna in difesa dei diritti umani dei contadini negli anni dal 1607 al 1657. Lo sviluppo della filosofia sociale nell'Accademia di Vilna sullo sfondo delle dottrine filosofico-sociali dell'epoca rappresentate in Polonia.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1987 8° 156.

332 RABIKAUSKAS Paulius S.I. *Lietuviškumo apraiškos Vilniaus Akademijoje.* Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Suvažiavimo Darbai 11 (1987) 19-56.

Traduction: Le caractère lituanien de l'Académie de Vilna.

333 RIMŠELIS Viktoras. *Jėzuitų teologinės studijos Vilniaus universitete.* Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Suvažiavimo Darbai 11 (1987) 59-73.

Traduction: Études théologiques à l'université des jésuites de Vilna.

334 SKRUPSKELYTĖ Viktorija. *Literūrinio stiliaus užuomazga Slavočinskio Giesmyne.* Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Suvažiavimo Darbai 11 (1987) 245-254.

Traduction: Les origines du style littéraire dans le «Giesmynas» de Slavočinskis.

335 *Vilniaus Akademijos vizitatorių memorialai ir vyresniųjų nutarimai.* Vilnius («Mokslas») 1987 8⁰ 328.

Traduction: Mémoires des visiteurs et ordonnances des supérieurs de l'académie de Vilna. – Édition de deux documents: Liber ordinationum (46-92) et Liber memorialium (92-167), avec traduction annotée (168-290), précédée par deux études:

ULČINAITĖ Eugenija. *Vizitatorių memorialai ir vyresniųjų nutarimai kaip universiteto istorijos šaltinis,* 5-24.

ŠIDLAUSKAS Algirdas. *Vilniaus Akademijos žemevaldos teisinė padėtis (susidarymas ir pobūdis),* 25-45.

Traduction: Mémoires des visiteurs et ordonnances des supérieurs, sources de l'histoire de l'université. – Situation juridique de l'administration des biens de l'académie de Vilna (formation et qualité).

Luxembourg.

336 MULLER Jean Claude. *Les jésuites de Luxembourg au XVIIᵉ siècle: trois études.* Dans: *Châteaux-forts, ville et forteresse. Recueil édité en l'honneur de J.-K. Koltz* (Luxembourg 1986) 117-144.

1. *Aedificatio: un plan d'architecte de 1686,* 119-124; 2. *Administratio: liste des recteurs du collège au XVIIᵉ siècle,* 124-127; 3. *Devotio: la chapelle de l'Ange-Gardien et la procession des Anges du 25 juillet 1651,* 128-138.

337 REISDOERFER J. *Deux «periochae» du manuscrit 199 de la Bibliothèque nationale de Luxembourg. A propos du théâtre des jésuites à Luxembourg.* Hémecht 38 (1986) 225-247.

Pays-Bas.

338 BIENEMANN F. en VERBUNG A. *1907-1987. Aloysiusparochie Utrecht. 80 jaar pastoraal werk van de paters jezuïeten.* Utrecht (Aloysiusparochie) 1987 8⁰ 100.

339 BOER Cor. *De orgels in de «Krijtberg». H. Franciscus Xaverius te Amsterdam.* Amsterdam (De Krijtberg) 1985 8⁰ 24.

340 GEEST Paul van. *Der Priester in den holländischen Schauspielen des 16. bis 18. Jahrhunderts.* Korrespondenzblatt, Collegium Germanicum et Hungaricum 96 (1986-87) 77-102.

Voir: «De gestrafte Jesuit, of min-zieke Pater», 88-89; Ein Jesuitendrama, 93-96; Die Schauspiele Vondels: Zungchin (1667), 96-98.

341 JACOBS J. Y. H. A. *Met het oog op een andere kerk. Katholiek Nederland en de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie, 1959-1962.* Baarn (H. Nelissen) 1986 8⁰ 256.

Voir: De reactie van het «Canisianum» in Maastricht, 68-72; De bemerkingen vanuit het «Canisianum» in Maastricht, 160-167.

342 *Jezuïeten in Nederland. Kiezen voor geloof en gerechtigheid.* Aalsmeer (Boekmakerij-uitgeverij Luyten) 1987 8⁰ 228.

243 KEULEN Huub. *Jezuïeten in Aalbeek.* Geulrand 3 (1983) 55-59; 4 (1983) 13-18; 5 (1984) 23-29; 6 (1984) 78-81; 7 (1984) 27-31.

344 LIERE F. A. van. *De beeldende kunst in de St. Jozefkerk te Groningen.* Groningen (Instituut voor Liturgiewetenschap van de Rijksuniversiteit) 1987 8⁰ 70.

345 *Lustrumboek ter gelegenheid van het achtste lustrum van het Sint Maartenscollege Haren – MMS Sint Walburg, 1946-1986. Veertig jaar schoolgeschiedenis aan de hand van teksten van (oud-)medewerkers en (oud-)leerlingen.* Haren (Sint Maartenscollege) 1986 8⁰ 128.

346 OLDENHOF H. *Huis en baken. De kerk van Sint Michaël te Harlingen.* Harlingen (Flevordruk) [1987] 4⁰ 96.

Pologne.

347 ACHREMCZYK S. *Uczniowie kolegium jezuickiego w Braniewie w latach 1694-1776.* Komunikaty Mazursko-Warmińskie 26 (1982) 299-323.

Traduction: Les élèves du collège jésuite à Braniewo de 1694 à 1776.

348 BEDNARSKA-RUSZAJOWA Krystyna. *Nauka i uczeni na łamach «Monitora» (1765-1785).* Roczniki Biblioteczne PAN w Krakowie 28 (1983) 5-48.

Traduction: La science et les scientifiques sur les colonnes du «Monitor».

349 BEDNARZ Mieczysław S.I. *Obraz Matki Boskiej Pocieszenia w jezuickim kościele Świętego Ducha w Nowym Sączu.* Studia z Historii Jezuitów (1983) 79-133.

Traduction: Image de Notre-Dame de la Consolation dans l'église jésuite du Saint-Esprit à Nowy Sącz.

350 BOROWSKI Eugeniusz. *Działalność Towarzystwa Jezusowego w Drohiczynie nad Bugiem.* Studia Teologiczne 2 (1984) 157-185.

Résumé: Res gestae ordinis Societatis Iesu in Drohiczyn, 185.

351 GRAMATOWSKI Wiktor S.I. *Giovanni Sobieski e la Compagnia di Gesù. La corrispondenza conservata nell'ARSI: 1670-1694.* AHSI 56 (1987) 267-291.

352 NATOŃSKI Bronisław S.I. *Jezuici a Uniwersytet Krakowski w XVI w.* Studia z Historii Jezuitów (1983) 173-245.

Traduction: Les jésuites et l'Université de Cracovie au XVIᵉ siècle.

353 PASZENDA Jerzy S.I. *Cztery wieki jezuitów w Krakowie.* Studia z Historii Jezuitów (1983) 135-172.

Traduction: Quatre siècles des jésuites à Cracovie.

354 PASZENDA Jerzy S.I. *Sanktuarium świętolipskie.* Przegląd Powszechny (1987) 2, 220-230.

Résumé: Le sanctuaire de Święta Lipka, 230.

355 PASZENDA Jerzy S.I. *Święta Lipka, Heiligelinde, ein Ort der jahrhundertelangen Marienverehrung.* [Kraków 1987] 12⁰ [28].

356 PALUSZKIEWICZ Felicjan S.I. *Bracia Towarzystwa Jezusowego.* [Warszawa] 1986 12⁰ 104.

La 3ᵉ partie (24-100) contient la brève biographie de 9 frères coadjuteurs.

357 PALUSZKIEWICZ Felicjan S.I. *Jezuici na żołdzie Marsa. Służba na tyłach.* Przegląd Powszechny (1987) 12, 18-20.

Traduction: Jésuites à la solde de Mars. Service en arrière-garde.

358 PENCAKOWSKI P. *Rzeźby w Kaplicy Ogrójcowej przy kościele św. Barbary w Krakowie.* Folia historiae artium 20 (1984) 21-29.

Traduction: Les sculptures de la chapelle du Mont des Oliviers dans l'église Ste Barbe à Cracovie.

359 PREISNER Jan S.I. – NATOŃSKI Bronisław S.I. *Jezuici w Nowym Sączu.* Studia z Historii Jezuitów (1983) 1-77.

Traduction: Les jésuites à Nowy Sącz.

360 RUDNICKA Jadwiga. *Zapiski Krasickiego na egzemplarzu «Monitora» z 1766 roku.* Pamiętnik Literacki 77 (1986) 4, 165-172.

Traduction: Annotations de Krasicki sur un exemplaire de «Monitor» de l'année 1766.

361 STEC Wiesław. *Retoryka antyjezuickiej literatury rokosza Zebrzydowskiego.* Dans: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej* (Wrocław, Ossolineum 1984) 211-327.

Traduction: La rhétorique de la littérature anti-jésuite pendant la rébellion de Zebrzydowski. Dans: Le tournant du XVIe au XVIIe siècle dans la littérature et la culture polonaises.

362 ULČINAITĖ Eugenija. *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego.* Wrocław (Ossolineum) 1984 8° 220. (= Rozprawy literackie 46).

Traduction: La théorie de la rhétorique en Pologne et en Lituanie au XVIIe siècle. Essai de reconstruction du schéma rhétorique.

L'essai est construit principalement sur des oeuvres d'écrivains jésuites: Cipriano Suárez, Nicolas Caussin, Michael Radau, Jan Kwiatkiewicz, Zygmunt Lauksmin, Krzysztof Łosiewski, Maciej Kazimierz Sarbiewski, Piotr Skarga et autres.

Portugal.

363 ANDRADE António Alberto Banha de. *A reforma pombalina dos estudos secondários (1759-1771).* Coimbra (Acta Universitatis Conimbricensis) 1981-1984 8° XXXII-1004.

Voir: Situação do ensino. A parte dos jesuítas, 14-33.

364 CARVALHO José Vaz de S.I. *As Congregações marianas em Portugal de 1583 a 1620.* Dans: *De cultu mariano saeculo XVI.* VII (Roma, Pont. Academia Mariana Internationalis 1986) 183-197.

Suisse.

365 BORTER Leopold. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler und das Kollegium Brig.* Blätter aus der Walliser Geschichte 19 (1987) 233-246.

366 SCHUBIGER Benno. *Die Jesuitenkirche in Solothurn. Geschichte, Bau und Ausstattung der ehemaligen Kollegskirche und des Jesuitenkollegiums.* Solothurn (Vogt-Schild Verlag) 1987 8° 108.

Tchécoslovaquie.

367 ČORNEJOVÁ Ivana – FECHTNEROVÁ Anna. *Životopisný slovník pražské univerzity. Filozofická a teologická fakulta, 1654-1773.* Praha (Univerzita Karlova) 1987 8° LIV-600.

Traduction: Dictionnaire biographique de l'Université de Prague. Faculté philosophique et théologique, 1654-1773.

368 FISCHER Karl A. F. *Die Kaschauer und Tyrnauer Jesuiten-Universitäten im 17. und 18. Jahrhundert. Namenslisten der Professoren.* Ungarn-Jahrbuch 15 (1987) 117-185.

369 INDALI György. *A kassai akadémia nyomdájának könyvkereskedelmi jegyzékei.* Magyar Könyvszemle 103 (1987) 122-126.

Traduction: Les listes du commerce des livres de l'imprimerie de l'académie de Kassa (= Košice).

370 MÁCHA Karel. *Glaube und Vernunft. Die böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht.* I. *863-1800.* München (K. G. Saur) 1985 8⁰ 166.

Dans le chap. Die böhmische Philosophie des 17. Jhs. (105-114) à propos des jésuites et surtout de R. Arriaga voir: 107-111; sur Marcus Marci: 113-114. Dans le chap. Die böhmische Philosophie im 18. Jhd. (115-119) sur les jésuites, B. Balbín et autres voir: 116-117. – Sur le thème de ces deux chapitres l'auteur a publié en tchèque:

O barokní filosofii v Čechách a na Moravě v 17. a 18. století. Studie 4-5 (1987) 323-334.

371 PREISS Pavel. *Italští umělci v Praze. Renesance, manýrismus, baroko.* Praha (Edice Pragensia) 1986 8⁰ 548.

Résumé: Les artistes italiens à Prague, 531-547.
Pour les établissements des jésuites: Klementinum, collège et église St. Ignace, voir: 174-187.

372 *Trnavská univerzita v dejinách školstva a vzdelanosti.* Bratislava (Slovenská pedagogická knižnica a Ústav školských informácií) 1986 8⁰ 304.

TIBENSKÝ Ján. *Trnavská univerzita v našich dejinách,* 6-18.

PŠENÁK Jozef. *Trnavská univerzita v dejinách slovenského vysokého školstva,* 19-39.

HAMADA Milan. *Kultúrne a pedagogické aspekty vzniku a pôsobenia trnavskej univerzity vo svetle Ratio studiorum,* 40-68.

VANTUCH Anton. *Trnavská univerzita – súčasný stav bádania a úlohy ďalšieho výskumu,* 69-80.

SOPKO Július. *Dobová latinská jazyková kultúra na školách a trnavská univerzita,* 86-104.

HAYEKOVÁ Matilda. *Vyučovanie jazykov na trnavskej univerzite,* 105-107.

CESNAKOVÁ-MICHALKOVÁ Milena. *Divadlo na trnavskej univerzite,* 108-129.

ORAVCOVÁ Marianna. *Novoveká prírodná filozofia e jej odraz vo filozofickom myslení na trnavskej univerzite,* 130-149.

MARCINKECH A. J. *K psychologickému mysleniu na trnavskej univerzite,* 150-169.

PÖSS Ondrej. *Fyzika na trnavskej univerzite,* 170-176.

MOROVICS Miroslav. *O vedeckej a pedagogickej činnosti profesorov matematiky na trnavskej univerzite,* 177-184.

HORSKÝ Zdeněk. *Astronomická pozorování na univerzitní observatoři v Trnavě,* 185-200.

VANTUCH Anton. *Filozofia (fyzika) a dejepis na trnavskej univerzite,* 201-208.

PRIKRYL Ľubomír Viliam. *Geografia na univerzitách v Trnave a v Košiciach,* 209-216.

REBRO Karol – BLAHO Peter. *Právnická fakulta trnavskej univerzity, jej pôsobenie a význam (1667-1777),* 217-231.

HRABOCEV Ivan. *Biológia na trnavskej univerzite,* 242-255.

Traduction: L'Université de Trnava dans l'histoire de la pédagogie et de la culture.

L'U. de T. dans notre histoire. – L'U. de T. dans l'histoire de l'enseignement supérieur slovaque. – Les aspects culturels et pédagogiques des débuts et l'activité de l'U. de T. à la lumière de la Ratio studiorum. – L'U. de T. L'état actuel de la recherche et la tâche de l'investigation future. – La culture de la langue latine contemporaine dans les écoles et à l'U. de T. – L'enseignement des langues à l'U. de T. – Le théâtre à l'U. de T. – La philosophie naturelle moderne et sa réflexion dans la pensée philosophique de l'U. de T. – Sur la pensée psychologique à l'U. de T. – La physique à l'U. de T. – L'activité scientifique et pédagogique des professeurs de mathématique à l'U. de T. – Observations astronomiques à l'Observatoire universitaire de T. – Philosophie (physique) et histoire à l'U. de T. – Géographie aux Universités de T. et de Košice. – La faculté de droit à l'U. de T., son activité et son importance. – Biologie à l'U. de T.

Ukraine.

373 FRAZIK Józef Tomasz. *Osiemnastowieczne projekty architektoniczne kościoła, kolegium i szkoły jezuitów w Samborze.* Teka Komisji Urbanistyki i Architektury 18 (1984) 227-237.

Traduction: Projets architectoniques du XVIII[e] siècle pour l'église, le collège et l'école des jésuites à Sambor (Sambir).

Yougoslavie.

374 ANTOLOVIĆ Josip S.I. *Crkva i Varaždinska gimnazija.* Obnovljeni Život 42 (1987) 292-301.

Traduction: L'Église et le lycée de Varaždin.

375 ČAVEC Blaž S.I. *«Collegium Rhagusinum» u Dubrovniku do ukinuća isusovačkoga reda 1773 godine.* Dubrovački Horizonti 19 (1987) 27, 87-97.

Traduction: Le «C. Rh.» à Dubrovnik à l'époque de la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773.

376 *Cerkev svetega Jakoba v Ljubljani.* Ljubljana (Župnijski urad sv. Jakoba) 1985 8⁰ 52.

PRELOVŠEK Damjan. *Župnijska cerkev sv. Jakoba v Ljubljani,* 4-31.

377 VANINO Miroslav S.I. *Isusovci i Hrvatski narod.* II. *Kolegiji Dubrovački, Riječki, Varaždinski i Požeški.* Zagreb (Filozofsko-teološki Institut Družbe Isusove) 1987 8⁰ XXXII-740. (= Biblioteka Vrela i Prinosi 1).

Cf. AHSI 39 (1970) n⁰ 108.

Résumé: The college of Dubrovnik, 693-698; The college of Rijeka, 698-704; The college of Varaždin, 704-709; The college of Požega, 709-715.

B. AMÉRIQUE.

378 PEÑA VARGAS Ana Cecilia. *Lenguas indígenas e indigenismos. Italia e Iberoamérica, 1492-1866.* Caracas (Academia nacional de la historia) 1987 8⁰ 548.

Sur l'activité littéraire des jésuites expulsés de l'Amérique et résidant en Italie, voir: 75-82 et 125-141. A propos de «Il cristianesimo felice» de L. A. Muratori, voir: 91-123.

Argentine.

379 BURNA Ernesto Andrés. *Vestigios de la presencia jesuítica en San Carlos. Santo Tomé e Virasoro, provincia de Corrientes.* Dans: *Presencia hispánica en la arqueología argentina,* II (Resistencia, Instituto de historia UNNE 1983) 447-454.

380 CERUTI Carlos N. *La reducción de San Francisco Javier (Dto. San Javier, Pcia de Santa Fe).* Dans: *Presencia hispánica en la arqueología argentina,* II (Resistencia, Instituto de historia UNNE 1983) 455-486.

381 FURLONG Guillermo S.I. *Los jesuitas y la cultura rioplatense.* 3ª edición. Buenos Aires (Ediciones Universidad del Salvador) 1984 8⁰ 240.

382 GALLARDO Rodolío. *Arquitectura jesuítica cordobesa y sus raíces en la Alemania del Sur.* Dans: *Segundas jornadas internacionales de las misiones jesuíticas* (Posadas 1986) Comunicaciones 2-6.

383 GUTIÉRREZ Ramón. *La reducción de la Natividad de Acaray.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 87-117.

384 MAEDER Ernesto J. A. *Las encomiendas en las misiones jesuíticas.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 119-137.

385 MAEDER Ernesto J. A. *Precursores de la zoología rioplatense: los jesuitas del siglo XVIII.* Dans: *Informe final IX Congreso latinoamericano de zoología* (Arequipa 1983) 123-126.

386 RANDLE Guillermo S.I. *El origen urbano de las misiones jesuitas.* CIAS Revista del Centro de investigación y acción social 36 (1987) 223-236.

Bolivie.

387 BARNADAS Josep M. *Las reducciones jesuíticas de Mojos.* Historia boliviana 4 (1984) 135-166.

Pages XXXI-XLIII de l'introduction à l'ouvrage de F. J. Éder, signalé dans AHSI 55 (1986) n° 334.

388 PÉREZ DÍEZ Andrés A. *Las misiones jesuíticas en los llanos de Mojos (oriente boliviano) y el conocimiento etnográfico de la región.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 145-156.

389 SANTAMARÍA Daniel J. *La economía de las misiones de Moxos y Chiquitos (1675-1810).* Ibero-Amerikanisches Archiv 13 (1987) 255-295.

Brésil.

390 CAZZETTA Miriam. *Cartografia jesuítica das missões do Tape e dos Sete Povos.* Dans: *Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS, Faculdade Dom Bosco 1986) 265-270.

291 COLIN Tau. *Sepé Tiaraju: entre a história e o mito.* Dans: *Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS, Faculdade Dom Bosco 1986) 303-311.

392 FLORES Moacyr. *O poema Uraguai, de Basílio da Gama.* Dans: *Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa RS, Faculdade Dom Bosco 1986) 183-192.

393 RABUSKE Arthur S.I. *A «Coleção De Angelis» no Instituto Anchietano de pesquisas, em São Leopoldo, RS (Brasil) ou a obra vital de Pe. Arnaldo Bruxel S.I.: exposição de carater informativo.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 181-197.

394 SCHALLENBERGER Erneldo. *Missões do Guairá e frentes internas de expansão do colonialismo.* Dans: *Segundas jornadas, internacionales de las misiones jesuíticas* (Posadas 1986) 83-96.

Canada.

395 CAMPEAU Lucien. *La mission des jésuites chez les Hurons, 1634-1650.* Suivi de *La formation des noms de peuples et de bourgades en huron,* par Poerrette-L. LAGARDE. Roma (Institutum Hist. S.I.) Montréal (Bellarmin) 1987 8° 488. (= Bibliotheca Instituti Hist. S.I. 46).

396 CAMPEAU Lucien S.I. *Monumenta Novae Franciae.* III. *Fondation de la mission huronne (1635-1637).* Roma (Institutum Hist. S.I.) Québec (Presses de l'Université Laval) 1987 8° 54*-894. (= Monumenta historica S.I. 130).

397 COURCY R. *Les «Relations des jésuites». De la découverte des Indiens à la réalité de la civilisation chrétienne du dix-septième siècle.* Dans: *La facteur religieux en Amérique du Nord. 7. Religion et mémoire ethnique au Canada et aux États-Unis.* (Talence, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine 1986) 81-103.

398 DAWSON N. – BEAULIEU A. *Pour une nouvelle croisade. La Nouvelle France (1635, 1661), le jésuite Paul Le Jeune: une autorité en matière de politique coloniale?* Dans: *L'autorité et les autorités en régime de civilisation chrétienne* (Paris, Institut Catholique 1986) 125-163.

399 DOIRON Normand. *«La réplique du monde» [Relations].* Études françaises 21 (1985) 2, 61-89.

400 GRANT John Webster. *Moon of wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in encounter since 1534.* Toronto (University of Toronto Press) 1984 8° xx-316.

Sur les missions des jésuites voir: «Overthrowing the country», 26-46; After the Earthquake, 47-70.

401 HARVEY Julien S.I. *Les jésuites, les exercices et le Québec.* Cahiers de spiritualité ignatienne 11 (1987) 35-48.

402 JONES Elizabeth. *Gentlemen and Jesuits: Quests for glory and adventure in the early days of New France.* Toronto (University of Toronto Press) 1986 8° XIV-294.

403 KOHL Karl-Heinz. *Indianer, Waldläufer und Jesuiten. Neu-Frankreich im 17. Jahrhundert.* Dans son: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation* (Berlin, Medusa 1981) 53-62.

404 LATTA Martha A. *Identification of the 17th century French missions in Eastern Huronia.* Canadian Journal of Archaeology 9 (1985) 147-171.

405 PERRON Paul. *«Le capitain du jour». Les «Relations» (1635-36) de Brébeuf chez les Hurons.* Fabula 5 (1985) 75-93.

406 POMEDLI Michael. *Beyond unbelief: Early Jesuit interpretations of nature religions.* Studies in Religion 16 (1987) 275-287.

407 THÉRIEN G. *Les rites funéraires chez les Hurons.* Quaderni del Seicento francese 6 (1984) 129-140.

Comparaison des récits des missionnaires G. Segard (récollet) et J. de Brébeuf.

Chili.

408 ARENAS H. José. M. *El restablecimiento de la Compañía de Jesús en Chile (1838-1858).* Tesis a la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1987 4° [VI]-4*-215-26**.

409 BRAVO ACEVEDO Guillermo. *La administración de temporalidades de jesuitas en el reino de Chile (1767-1800).* Cuadernos de historia 4 (1984) 87-108.

410 BRAVO ACEVEDO Guillermo. *La riqueza temporal de la Compañía de Jesús en el reino de Chile (1593-1767).* Anuario de historia de la Iglesia en Chile 3 (1985) 101-121.

411 BRAVO ACEVEDO Guillermo Alberto. *Temporalidades jesuitas en el reino de Chile (1593-1800).* Madrid (Editorial de la Universidad Complutense) 1985 8° XIV-690. (= Tesis doctoral 202/85).

412 GUARDA Gabriel O.S.B. *Iglesias de Chiloé.* Santiago (Universidad Católica de Chile) 1984 8° 236.
Voir: Una misión, 19-21.

413 *Historia de la Compañía de Jesús en Chillán (1920-1977).* Santiago de Chile 1986 4° 139.

414 URBINA BURGOS Rodolfo. *Aspectos de la actividad misional del colegio jesuita de Castro en los siglos XVII y XVIII.* Anuario de historia de la Iglesia en Chile 4 (1986) 77-96.

415 URBINA BURGOS Rodolfo. *El papel de los misioneros en la formación de los pueblos chilotes de los siglos XVII y XVIII.* Dans: *Surcos ... 1886-1986, primer centenario* (Castro, Chiloé 1986) 32-35.

416 VALDÉS BUNSTER Gustavo. *Temporalidades jesuitas de Valdivia (1767-1787).* Anuario de historia de la Iglesia en Chile 4 (1986) 151-168.

Colombie.

417 *50 años Facultad de teología.* Theologica xaveriana 37 (1987) 243-341.
RESTREPO Daniel S.I. *La antigua Universidad Javeriana,* 257-261.
PACHECO Juan Manuel S.I. *Restauración de la Universidad,* 263-265.
ORTIZ RESTREPO Carlos S.I. *La nueva Universidad Católica,* 267-271.
OSPINA Eduardo S.I. *Las facultades eclesiásticas en la Pontificia Universidad Javeriana,* 273-278.

418 *Congregación Mariana de Medellín, 50 años, 1937-1987.* Medellín 1987 4° [12].

419 TRIANA Y ANTORVEZA Humberto. *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada.* Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1987 8° XX-612. (= Biblioteca «Ezequiel Uricoechea» 2).
Voir: Regulaciones de las órdenes religiosas: Jesuitas, 354-367.

420 VALDERRAMA ANDRADE Carlos. *Un capítulo de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Colombia. Miguel Antonio Caro y Ezequiel Moreno.* Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1986 8° 492. (= Publicaciones del Instituto ... 78).
Voir: Caro y los jesuitas, 89-93.

Équateur.

421 *Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Año jubilar cuadragésimo de la Universidad.* Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador 15 (1987) febrero, 1-215.

422 VILLALBA Jorge S.I. *Las haciendas de los jesuitas en Pimampiro en el siglo XVIII. Demografía de la región y tenencia de la tierra.* Revista del Instituto de historia eclesiástica ecuatoriana 7 (1983) 15-60.

États-Unis.

423 BARRY Bonnie T. *A history of the building of St. Charles Borromeo Catholic Church of Grand Coteau, Louisiana and a study of its furnishings.* Sunset, Louisiana 1987 4⁰ x-114.

424 BROWN Mary Elizabeth. *The making of Italian-American Catholics: Jesuit work in the Lower East Side, New York, 1890's-1950's.* Catholic Historical Review 73 (1987) 195-210.

425 BUNKER D. E. *Ignatian spirituality in the works of Morton Kelsey.* Journal of Psychology and Theology 14 (1986) 203-212.

426 BURNS Robert Ignatius S.I. *The Jesuits and the Indian wars of the Northwest.* Moscow (University of Idaho Press) 1986 8⁰ 516.

Réimpression du livre signalé dans AHSI 35 (1966) n⁰ 197.

427 FAVILLA Edward S. *The impact of strategic management on organizational effectiveness in Jesuit colleges and universities.* Dissertation at North Texas State University, Denton 1985 4⁰ 331.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 238.

428 GOODCHILD Lester Francis. *The mission of the Catholic university in the Midwest, 1832-1980: A comparative case study of the effects of strategic policy decisions upon the mission of the University of Notre Dame, Loyola University of Chicago, and DePaul University.* Dissertation at the University of Chicago 1986.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1621.

429 GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Duchowieństwo polskie w stanach zjednoczonych przed wielką emigracją (do 1863 r.).* Studia z Historii Jezuitów (1983) 247-295.

Traduction: Le clergé polonais aux États-Unis avant la grande émigration (jusqu'en 1863). – Brèves notices biographiques de 16 jésuites.

430 HAUSER Richard J. S.I. *Creighton University: still Catholic and Jesuit.* Lumen vitae 40 (1985) 286-293.

431 HAWKINS Donald A. S.I. *Church on the park: Holy Name of Jesus, New Orleans.* New Orleans (Labord Printing Co.) 1987 8⁰ 46.

432 HENNESEY James S.I. *The north wall of Devlin: Jesuit heritage and challenge.* Chestnut Hill (Boston College) 1986 8⁰ 20. (= The seventh Rev. Charles F. Donovan S.I. lecture).

433 KUNTZ James Francis. *The transmission of value in two Jesuit high school classrooms.* Dissertation at Stanford University, Stanford, Cal. 1987 4⁰ 491.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 4347.

434 LEAHY William Patrick. *Jesuits, Catholics, and higher education in twentieth-century America.* Dissertation at Stanford University, Stanford, Cal. 1986 4⁰ 309.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 2290.

435 McCaughey-Oreszak Leona D. *Liberal and general education: Regis College, 1927-1985*. Dissertation at Boston College, Chestnut Hill. Mass. 1986 4° 258.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1207.

436 Rogers Forbes Watson. *A descriptive analysis of the status of planning at Jesuit colleges and universities in the United States*. Dissertation at Gonzaga University, Spokane, Wash. 1986 4° 230.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 2836.

437 Schoenberg Wilfred P. S.I. *A history of the Catholic Church in the Pacific Northwest, 1743-1983*. Washington, D.C. (Pastoral Press) 1987 8° xii-884.
Voir: Peter DeSmet and the Jesuits, 1841-1843, 52-76; et passim.

438 Varga Nicholas. *Rejoining the American educational mainstream: Loyola College, 1890-1931 as a case study*. Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 96 (1986) 67-82.

Jamaïque.

439 Feeney William H. S.I. *The Pawsey residence and the expansion of St. George's College at Winchester Park*. [Kingston, Jamaica] 1987 8° 12.

Mexique.

440 Guerrero Anaya Luis José S.I. *La Compañía de Jesús en México (1967-1973)*. Tesis a la Universidad Nacional Autónoma. México 1986 8° v-187.

441 Osorio Romero Ignacio. *Historia de las bibliotecas novohispanas*. México (SEP. Dirección general de bibliotecas) 1986 8° 284. (= Historia de las bibliotecas en México 1).
Voir: Las bibliotecas jesuíticas, 61-99.

442 Palomera Esteban J. S.I. *La obra educativa de los jesuitas en Guadalajara, 1586-1986. Visión histórica de cuatro siglos de labor cultural.* Guadalajara (Instituto de ciencias) México (Universidad Iberoamericana) 1986 8° xxvi-404.

443 Palou Pedro. A. *Apuntes históricos sobre San Javier y la Penitenciaria, hoy Instituto Cultural Poblano. Investigación y notas*. Ciudad de Puebla (Gobierno del Estado de Puebla) 1985 8° [iv]-16.

444 Velázquez María del Carmen. *El Fondo piadoso de las misiones de Californias. Notas y documentos*. México (Secretaría de las relaciones exteriores) 1985 8° 538. (= Archivo histórico diplomático mexicano 17).

Nicaragua.

445 Guerrero C., Julián N. – Soriano Guerrero Lola. *Caciques de Centroamérica. Rebelión indígena en 1881 y expulsión de los jesuitas*. Managua 1982 8° 186.

Paraguay.

446 Ackerson-Addor Suzanne. *Le papier des livres imprimés dans les réductions jésuites*. IPH Yearbook. Yearbook of Paper History 2 (1981-82) 117-126; 4 (1983-84) 373-385.

447 ASTRAIN Antonio S.I. *Condición social de las misiones del Paraguay.* Tecnópolis 27 (1987) septiembre, 5-10; octubre, 5-10 24.

Extrait de son «Historia» vol, V, chap. 10 (sans notes).

448 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Desarrollo en las reducciones guaraníes.* CIAS Revista del Centro de investigaciones y acción social 35 (1986) 211-224.

449 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Liberdade evangélica no Paraguai e opção preferencial pelos índios. Actualidade de umas ordenações inéditas.* Brotéria 124 (1987) 123-135.

Ordonnance du P. Nicola Mastrilli (1568-1653) provincial de la mission du Paraguay (1623-1629).

450 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *La opción preferencial por los indios y la autonomía de las reducciones en las cuatro primeras congregaciones de la provincia jesuítica del Paraguay.* Dans: *Segundas jornadas internacionales de las misiones jesuíticas* (Posadas 1986) 25-36.

451 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Organización administrativa y contabilidad en las reducciones guaraníes.* Pequisas. História 25 (1986) 159-176.

452 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Las «reducciones» como estrategía del desarrollo rural.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 59-85.

453 CIGNA Giotto. *I gesuiti e le Reducciones del Paraguay nel quadro della conquista.* Testimonianze 30 (1987) 7, 39-44.

454 CIMARELLI Gabriele. *Le riduzioni dei gesuiti nel Paraguay.* Missione oggi (1987) gennaio, 8-9.

455 DUMEIGE Gervais S.I. *Mission accomplie?* Christus 34 (1987) 236-241.

456 FIORI Antonio *A proposito della nuova edizione del «Cristianesimo felice» di L. A. Muratori.* Clio (1985) 599-605.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 398.

457 GOTHEIN Eberhard. *Lo stato cristiano-sociale dei gesuiti nel Paraguay.* Firenze (La Nuova Italia) 1987 8° 98. (= Strumenti, Ristampe anastatiche 83).

Cf. Bibliographie II n° 9911.

458 GUTIÉRREZ Ramón. *Las misiones jesuíticas de guaraníes. Un ejemplo de planificación regional y urbana (siglos XVII y XVIII).* Dans: *Presencia hispánica en la arqueología argentina.* II (Resistencia, Instituto de historia UNNE 1983) 61-106.

459 GUTIÉRREZ Ramón. [1.] *As missões jesuíticas dos guaranis. – Las misiones jesuíticas de los guaraníes.* – [2.] *The Jesuit Guarani missions. – Les missions jésuites de guaranies.* Rio de Janeiro (Unesco) 1987 8° 112 et 112.

460 HAUBERT Maxime. *La vie quotidienne des indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions.* Paris (Hachette) 1986 8° 312.

Réédition de l'ouvrage signalé dans AHSI 37 (1968) n° 245.

461 HUDDE Hinrich. *«Les plus heureux des hommes»? Zum Urteil französischer Autoren des 18. Jahrhunderts über den «Jesuitenstaat» in Paraguay.* Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 8 (1984) 223-235.

462 IMBRUGLIA Girolamo. *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento.* Napoli (Bibliopolis) 1987 8° 392. (= Saggi Bibliopolis 22).

463 *Los jesuitas: 400 años en el Paraguay.* Acción (1987) agosto, 1-56.
Los jesuitas, esos «hombres peligrosos», 2-3.
MENACHO Antonio S.I. *El imperio jesuítico: el revés de la trama*, 4-9.
CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Compromiso fundamental de los jesuitas en la antigua provincia del Paraguay*, 10-11.
MCNASPY Clemente S.I. *«Internacionales desde el primer momento»*, 12-14.
IRALA Casimiro S.I. *Humor en las reducciones*, 19-21.
CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Guaraníes y jesuitas. El tratado de Madrid de 1750. ¿Violación de derechos humanos y obediencia religiosa?* 22-27.
MORENO Fernando S.I. *La Compañía de Jesús en el Paraguay del siglo xx*, 28-33.
Treinta años de «Acción» en el testimonio de sus directores, 37-44.
MELIÀ Bartomeu S.I. *La Misión. Fantasía e historia*, 49-56.

464 KERN Arno Álvarez. *O processo histórico platino no século XVII: da aldeia guarani ao povoado missioneiro.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 11-31.

465 LIENHARD Martin. *Del Padre Montoya a A. Roa Bastos: la pulsión histórica del Paraguay.* Ibero-Amerikanisches Archiv 13 (1987) 61-75.

466 MCNASPY C. J. S.I. *The archaeology of the Paraguay Reductions (1609-1767).* World Archaeology 18 (1986-87) 398-410.

467 MCNASPY Clemente S.I. *Estado musical de las reducciones.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 139-144.

468 MAEDER Ernesto J. A. *La «Conquista espiritual» de Montoya y su alegato sobre las misiones.* Teologia 22 (1986) 122-136.

469 MAEDER Ernesto J. A. *Las misiones jesuíticas de guaraníes en el siglo XVII.* Historia de Corrientes y sus pueblos 1 (1986) 154-156.

470 MELIÀ Bartomeu S.I. *La vie dans les réductions jésuites des Guaranis ou de l'usage parfait du temps.* Impacts. Revue de l'Université Catholique de l'Ouest 3 (1985) 27-36.

471 MÖRNER Magnus. *Experiencia jesuita en el Paraguay: Los hechos y los mitos, lo corriente y lo peculiar.* Revista paraguaya de sociología 22 (1985) 127-135.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n° 396.

472 *Montoya e as reduções num tempo de fronteiras. Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros.* Santa Rosa, RS (Faculdade Dom Bosco) 1986 8° 312.
SCHALLENBERGER Erneldo. *Indicações para a historiografia missioneira: Uma análise de conteúdo e de abordagem a partir dos Simpósios nacionais de estudos missioneiros*, 9-25.
KERN Arno Álvarez. *Problemas teórico-metodológicos relativos à análise do processo histórico missioneiro*, 27-42.
RABUSKE Arthur S.I. *Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral*, 43-55.
MAEDER Ernesto J. A. *La «Conquista espiritual» de Montoya y su alegato sobre las misiones*, 57-72.
RABUSKE Arthur S.I. *Subsídios para a leitura da «Conquista espiritual» de Montoya*, 73-83.
MELIÀ Bartomeu S.I. *Los dos primeros memoriales de Montoya en Madrid*, 85-89.
CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *La contribución de Ruiz de Montoya al desarrollo económico de las reducciones*, 91-117.

GADELHA Regina Maria d'Aquino Fonseca. *Montoya e as relações de produção nas missões,* 119-131.

CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *Organización administrativa y contabilidad en las reducciones guaranies,* 133-150.

ECHENIQUE Nora Inés – FERREIRA Miriam Mabel. *Alimentación y salud en las reducciones jesuíticas,* 235-251.

MORAES Linda Cristina Degrazia Sarturi de. *Um exemplo da historiografia missioneira dos séculos XVII e XVIII: As cartas do Pe. Antônio Sepp (1691-1710),* 279-290.

FLORES Moacyr [e outros]. *De Montoya a Sepp, um universo de dedicações,* 291-298.

473 MUÑOZ PÉREZ José. *Una crónica desconocida hasta ahora: el «Compendio de la historia del Paraguay (1780)» del jesuita José Cardiel.* Revista paraguaya de sociología 22 (1985) 165-177.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n° 397.

474 RÍPODAS ARDANAZ Daisy. *Pervivencia de hechiceros en las misiones guaranies.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 199-217.

475 SCHALLENBERGER Erneldo. *As missões jesuítico-guaranis: um projeto de sociedade colonial (séculos XVI e XVII).* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 219-253.

476 SCURANI Alessandro S.I. *Le «riduzioni»: una pagina di storia missionaria.* Civiltà cattolica (1987) 3, 129-136.

477 STORNI Hugo S.I. *Isusovačke redukcije u Paragvaju (1609-1768). Evangelizatorsko iskustvo medju Guaranima.* Obnovljeni Život 42 (1987) 302-319.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n° 402.

478 SUSNIK Branislava. *La cultura indígena y su organización social dentro de las misiones jesuíticas.* Suplemento antropológico (1984) diciembre, 7-17.

479 VILLEGAS Juan S.I. *El comercio en las reducciones jesuíticas del Paraguay.* Estudios de ciencia y letras 11 (1986) 115-123.

480 VILLEGAS Juan S.I. *Los guaranies reducidos en armas.* Dans: *Segundas jornadas internacionales de las misiones jesuíticas* (Posadas 1986) 4-25.

Pérou.

481 José de Acosta S.I. *De procuranda indorum salute.* II. *Educación y evangelización.* Madrid (C.S.I.C.) 1987 8° XXIV-522. (= Corpus hispanorum de pace 24).

Cf. AHSI 54 (1985) n° 469.

482 BROWN Kendall W. *Jesuit wealth and economic activity within the Peruvian economy: The case of colonial Southern Peru.* Americas 44 (1987) 23-43.

483 ESTERAS Cristina y GUTIÉRREZ Ramón. *La misión de Juli y su influencia en las misiones de Paraguay.* Dans: *Documentos de arquitectura nacional y americana* 17 (1984) 53-58.

484 LAVALLE Bernard. *La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: el caso de la provincia peruana en el siglo XVI.* Dans: *Les sociétés fermées dans le monde ibérique (XVIe-XVIIIe s.)* (Paris, Éd. du CNRS 1986) 203-219.

485 VILLALBA Jorge S.I. *Documentos referentes al comienzo de las misiones de Mainas de la Compañía de Jesús. – Borja, 1640.* Revista del Instituto de historia eclesiástica ecuatoriana 8 (1986) 259-269.

Uruguay.

486 ASSUNÇÃO Fernando. *Presencia e influencias de la Compañía de Jesús en la antigua Banda Oriental.* Folia histórica del Nordeste 6 (1984) 33-58.

487 CABRERA PÉREZ Leonel – CURBELO María del Carmen. *San Francisco de Borja del Yí: un emplazamiento misionero en territorio uruguayo.* Dans: *Anais do VI Simpósio nacional de estudos missioneiros* (Santa Rosa, RS, Faculdade Dom Bosco 1986) 167-182.

C. ASIE.

488 MICHELLI Luca. *La presenza dei gesuiti in Asia.* Dans: *Storie di viaggiatori italiani. L'Oriente* (Milano, Electa 1985) 126-143.

489 PLONGERON Bernard. *«Imperatores» et «piscatores» devant l'Asie au XVIIIe siècle: Théologie et mission.* Dans: *Les réveils missionnaires en France* (Paris, Beauchesne 1984) 145-190.

Chine.

490 CHAN Albert S.I. *A European document on the fall of the Ming dynasty (1644-1649).* Monumenta serica 35 (1981-1983) 75-109.

Édition fac-similé et traduction annotée de la brochure (4 pages, Madrid 1651): «Suma del estado del imperio de la China y Christandad, por las noticias que dan los Padres de la Compañía de Iesus ...»

491 CHANG Mark K. S.I. *Jesuits in Taiwan.* Dans son: *A history of Christianity in Taiwan* (Tainan, Taiwan, Window Press 1984) 89-111.

492 CHAPMAN Allan. *Tycho Brahe in China: The Jesuit mission to Peking and the iconography of European instrument-making processes.* Annals of Science 41 (1984) 417-443.

493 DUMOULIN Heinrich S.I. *Die Antwort der Chinesen. Die frühe Jesuitenmission: ein Versuch der Inkulturation.* Christ in der Gegenwart 39 (1987) 29-30.

494 FITZPATRICK Joseph P. S.I. *One Church, many cultures. Challenge of diversity.* Kansas City, MO (Sheed and Ward) 1987 8° 206.

Voir: The Chinese rites, 61-91.

495 HUANG Song-Kang. *Kangxi's attitude in the rites controversy.* Heythrop Journal 28 (1987) 57-67.

496 LEIBNIZ Gottfried Wilhelm. *La Cina.* Presentazione di Carlo SINI. Milano (Spirali) 1987 8° 192. (= Come pensare 8).

Traduzione di «Novissima Sinica» (1697).

497 *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina, 1702-1776*. A cura di Isabelle e Jean-Louis Vissière. Milano (Longanesi) 1987 8° LXXVI-488.

Traduction du livre signalé dans AHSI 49 (1980) n° 354.

498 *Li Ma-tou Ch'üan-chi. Complete works of Fr. Matteo Ricci S.I.* I-II. *Li Ma-tou Chung-kuo fu-chiao shih. How Christianism entered China*. Translated by Liu Chün-Yu and Wang Yu-Ch'uan. III-IV. *Li Ma-tou Shu-hsin chi. Letters*. Translated by Luo-Yu. Taipei (Kuang-chi Press – Fu-jen University) 1986 8° 582 562.

499 Mungello D. E. *The Xujiahui (Zikawei) library of Shanghai in 1986*. China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 8 (1986) 41-56.

500 Sánchez Téllez María del Carmen. *Introducción de la quina en China*. Boletín de la Sociedad española de historia de la farmacia 38 (1987) 103-107.

D'après les «Cartas edificantes y curiosas ...» (Madrid 1753-1757).

501 Soetens Claude. *Mission chrétienne en Chine selon Ricci et méthode de Tientsin (V. Lebbe)*. Dans: *L'accueil et le refus du christianisme* (Lyon, Université Jean Moulin Lyon III 1986)160-182.

502 Standaert N. *L'inculturation et la mission en Chine au XVIIe siècle*. Église et mission 65 (1985) décembre, 2-24.

503 Standaert Nicholas. *The Jesuits' preaching of the Buddha in China*. China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 9 (1987) 38-43.

Corée.

504 G[arcía] Ruiz de Medina Juan S.I. *Corea: Due secoli in più*. Popoli (1987) 11, 40-43.

Cf. AHSI 56 (1987) n° 447.

505 G[arcía] Ruiz de Medina Juan S.I. *Corea en la mente evangelizadora europea desde 1566*. Boletín de la Asociación española de orientalistas 23 (1987) 359-368.

Un résumé, sous le même titre, a paru dans: Mensajero (1986) diciembre, 18-20.

506 G[arcía] Ruiz de Medina Juan S.I. *Reconstructing the origins of the Christian history of Korea*. Japan Missionary Bulletin 41 (1987) 181-184.

Indes.

507 Alessandro Valignano S.I. *Higashi Indo ni okeru Jesuskai no Kigen to Shinpo no Rekishi* (I). Traduit par Iwatani Jūnirō. Kirishitan Kenkyū 27 (1987) 157-207.

Traduction de la première partie de l'ouvrage signalé dans AHSI 14 (1945) n° 120.

508 Aixala Jerome S.I. *Chorao 1575: our first province congregation*. Ignis 16 (1987) 67-71.

509 D'Arienzo Valdo. *Goa: Tipografie e tipografi nel XVI secolo*. Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 9 (1986) 191-207.

510 Dullard M. S.I. *Ignatian discernment and the Chotanagpur mission*. Christ to the World 32 (1987) 47-53.

Le discernement ignatien et la mission de Chotanagpur. Christ au monde 32 (1987) 113-120.

511 *Jesuit education in India.* Edited by Gregory NAIK S.I. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1987 8° x-196.

MARATTUKALAM Chacko S.I. *Jesuit colleges and Jesuit scholars in the old Society in India (1542-1773)*, 24-44.

VELINKAR J. S.I. *St. Paul's college, the first Jesuit college in the East*, 45-51.

VERSTRAETEN A. S.I. *Jesuit colleges in India in the restored Society*, 52-56.

512 MULLER Jean-Claude. *Recherches sur les premières grammaires du sanskrit.* Bulletin d'études indiennes 3 (1985) 125-144.

Voir: Heinrich Roth, 126-131; Johann Ernest Hanxleden, 131-134; Jean-François Pons, 134-139.

513 OLIVEIRA José P. Bacelar e S.I. *Arrest, spoliation and exile of the Goa Jesuits according to Father Caeiro's «De exilio».* Dans: *Indo-Portuguese history: Old issues, new questions* (New Delhi, Concept Publishing Co. 1985) 123-132.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 56 (1987) n° 455.

514 SEBASTIAN Joe S.I. *Andhra Church today. Its roots in the Carnatic mission and its mission orientation.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Tip. «Leberit») 1987 8° 126.

Indonésie.

515 NOORDUYN J. *Makasar and the islamization of Bima.* Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 143 (1987) 312-342.

Voir: The reports of Fathers Manuel Azevedo and Manuel Ferreira, 334-338.

Iran.

516 GALDIERI Eugenio. *Le residenze dei missionari cattolici presso la Corte Safavide: nuovi dati sulle case di Esfahan.* Dans: *Orientalia Josephi Tucci memoriae dicata* (Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente 1987) 459-474.

Pour la résidence des jésuites voir 463-468 et pl. 1.

Japon.

517 AKAMATSU Paul. *Catholiques et non-catholiques au Japon du XVIe siècle aux années Meiji.* Dans: *L'accueil et le refus du christianisme* (Lyon, Université Jean Moulin Lyon III 1986) 119-145.

518 CIESLIK Hubert S.I. *Funai no Colegio. Ōtomo Sōrin kiten 400 shūnen ni yosete.* Kirishitan Kenkyū 27 (1987) 65-154.

Traduction: Le Collège de Funai. Pour le 400e anniversaire de la mort de Ōtomo Sōrin.

519 *Compañía de Jesús en Nagasaki. 25 años, 1962-1987.* Nagasaki 1987 8° 64.

520 SILVA António da S.I. *O grande encontro cultural luso-japonês, ou a «História de Japam» de L. Fróis.* Brotéria 125 (1987) 65-80.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 438.

521 SILVA António da S.I. *Japão quinhentista redescoberto. No IV centenário da grande perseguição.* Brotéria 125 (1987) 179-195.

522 *Twenty Six Martyrs Museum. Catalogue.* Nagasaki (Nishizaka-Cho) 1987 8⁰ 104.

Liban.

523 JALABERT Henri S.I. *Jésuites au Proche-Orient. Notices biographiques.* Beyrouth (Université Saint Joseph) 1987 8⁰ XVI-514. (= Collection Hommes et société du Proche-Orient).

Cf. AHSI 54 (1985) n⁰ 512.

Philippines.

524 BERNAD Miguel A. S.I. *Rizal and Spain. An essay in biographical context.* Manila (National Book Store) 1986 8⁰ x-188.

Voir: The letter from Tandag [Lettre du P. Francisco de Paula Sánchez, 20.2.1897], 1-9; Rizal and the Ateneo Jesuits, 10-24; Rizal and Sánchez in Dapitan, 76-91; The Rizal-Pastells correspondence, 92-105.

525 SCHREURS Peter M.S.C. *Changing the guard: The Spanish Jesuit missionaries take over the missions of eastern Mindanao, 1871-1880.* Kinaadman 9 (1987) 10-22.

526 SCHREURS Peter M.S.C. *The mission reductions of East and North-east Mindanao, 1874-1891.* Philippine Quarterly of Culture and Society 14 (1986) 2, 86-116.

D. AFRIQUE.

527 CARMODY Brendan Patrick. *The nature and consequences of conversion in Jesuit education at Chikuni: 1905-1978.* Dissertation at Graduate Theological Union, Berkeley, Cal. 1986 4⁰ 310.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 214.

528 LETOURNEUX Jean S.I. *C.I.A.N.A. C.I.D.E.R.A. Témara, Maroc. Un collège dans le sillage du Père de Foucauld.* Paris (Compagnie de Jésus) 1986 8⁰ 128.

E. OCÉANIE.

529 HEZEL Francis X. S.I. *The Catholic Church in Truk.* [Truk 1986] 4⁰ 48.

La mission a été guidée par les jésuites espagnols (1921-1945), 7-24; puis par les jésuites américains (1950-1986), 24-37.

III. LES PERSONNES.

Dictionnaires.

530 Catholicisme 10 (1985).

EDWARDS Francis S.I. *Ogilvie, S. John,* 56.

BEYLARD Hugues S.I. *Oliva, Jean-Paul,* 62-63; *Orléans, Pierre-Joseph de,* 270; Oudin, François, 346-347; *Oultreman, Philippe d',* 351-352; *Pacheco, B. Francisco,* 373-374; *Pallu, Martin,* 485; *Parvillez, Alphonse de,* 710-711; *Patouillet, Louis,* 792-793; *Paulin, Charles,* 950.

LECLER Joseph S.I. *Olivaint, Pierre*, 63-65; *Ouince, René d'*, 349-351; *Pallavicino, Pietro Sforza*, 479-481; *Panici, Paul*, 503-504.
GENSAC Henri de S.I. *Olphe-Galliard, Michel*, 80; *Parra, Charles*, 701-702.
DEHERGNE Joseph S.I. *Paris, Mgr Prosper*, 661-662.
DEMOMENT Auguste S.I. *Parrenin, Dominique*, 704-705.
MATHON G. *Passaglia, Carlo*, 732-733.
DEVOS Paul S.I. *Peeters, Paul*, 1067-1068.

531 Dictionnaire de biographie française 17, fasc. 99 (1986).
MOREMBERT T. de *Hamon, Auguste*, 559-560; *Hardouin, Jean*, 641-642; *Hausherr, Irénée*, 730.

532 Dictionnaire de spiritualité 13, fasc. 86-88 (1987).
DUCLOS Paul S.I. *Rabussier, Louis-Étienne*, 15-22; *Reyre, Jacques*, 505-506.
BECKER Constantin S.I. *Rader, Matthieu*, 34-35; *Raitz von Frentz, Emmerich*, 54-55; *Rassler, François*, 134-135; *Reisner, Ferdinand*, 307-308; *Rem, Jacques*, 337-338; *Richstätter, Charles*, 664-666.
DUMEIGE Gervais S.I. *Ragueneau, Paul*, 38-43.
NEUFELD Karl H. S.I. *Rahner, Hugo*, 43-45; *Rahner, Karl*, 45-48.
COLPO Mario S.I. *Rainaldi, François*, 49-50.
VALLIN Henri S.I. *Ramière, Henri*, 63-70.
DERVILLE André S.I. *Rapin, René*, 119-121; *Rayez, André*, 163-165; *Reiss, Jacques*, 308; *Renault, François*, 352-353.
LÉCRIVAIN Philippe S.I. *Ravignan, Gustave-Xavier Lacroix de*, 159-163.
MECH Paul S.I. *Raynaud, Théophile*, 201-202; *Riondel, Henri*, 681-682.
MELLINATO Giuseppe S.I. *Regonò, Antoine Joseph*, 300-301; *Ricci, Barthélemy*, 545-546.
CARVALHO José Vaz de S.I. *Reus, Jean-Baptiste*, 436-437.
AMPE Albert S.I. *Reypens, Léonce*, 502-505.
GUIDETTI Armando S.I. *Rho, Jean*, 521-523.
RUIZ JURADO Manuel S.I. *Ribadeneira, Pierre de*, 526-532.
LOUIS-MARIE O.C.D. *Ribera, François*, 534-535.
BOTTEREAU Georges S.I. *Richeome, Louis*, 659-663; *Rigoleu, Jean*, 674-680.

533 Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 22, fasc. 126-128 (1987).
PIROTTE J. *Gregory, John*, 95-96; *Grelon, Adrien*, 116-117; *Grijalva, Francisco Javier*, 223; *Grillet, Jean*, 227; *Grillo, Filippo Antonio*, 229; *Grueber, Johann*, 419-420; *Guadalajara, Tomás de*, 467-468; *Guerreiro, Fernão*, 714.
HOLT T. G. S.I. *Grene, Christopher*, 136-137.
AUBERT R. *Grene, Martin*, 137; *Gruber, Tobias*, 416; *Gruenthaner, Michael*, 432-433; *Guérin du Rocher, B. François-Robert*, 701-702; *Guérin du Rocher, B. Pierre-Marie*, 702.
ZIGGELAAR A. S.I. *Grimaldi, Francesco Maria*, 240-242.
DUCLOS P. S.I. *Grivel, Fidèle de*, 303-304.
ANNAERT Ph. *Grobbendonck, Charles Schetz de*, 307-309.
BEYLARD H. S.I. *Grossez, Jean-Étienne*, 349; *Guesnay, Jean-Baptiste*, 734.
GAIFFIER B. de S.I. *Grosjean, Paul*, 355-356.
HAMBYE E. S.I. *Grosjean, Sylvain*, 356-359.
REEKMANS L. *Grossi Gondi, Felice*, 383-384.
SZILAS L. S.I. *Gruber, Hermann Josef*, 415-416.
MASSAULT J.-P. *Grumsel, François*, 437-438; *Grumsel, Gérard*, 438; *Grumsel, Guillaume*, 438.

534 Lietuvių Enciklopedija 37 (1985).
RABIKAUSKAS Paulius S.I. *Arrupe, Pedro*, 37-38; *Godebskis, Martynas*, 200; *Jankowski, Joseph*, 227; *Jaskaudas, Jonas*, 229.

535 Nuevo diccionario biográfico argentino. Buenos Aires. 6 (1983).
Repetti, José, 99; *Ribadavia, José*, 133: *Riera, Ramón*, 145; *Sáez, Antonio*, 543-544; *Salvadó, Esteban*, 579-580; *Sánchez, Egidio*, 598; *Sató, José*, 741.

536 Polski Słownik Biograficzny 28 (1984-1985) – 29 (1986).
Dans le vol. 28:
GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Preuschoff, Jan Antoni*, 439-440; *Przeborowski, Adam*, 667-668.
NATOŃSKI Bronisław S.I. *Prokulski, Walenty Wojciech*, 492-493; *Pruszyński, Franciszek*, 615-616; *Przanowski, Maciej*, 638-640; *Przeciszewski, Kazimierz*, 673-674.
Dans le vol. 29:
GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Puzyna, Piotr* 498-499; *Puzyna, Stefan*, 500-501; *Queck, Walenty*, 529-530; *Radomiński, Jan*, 730-731.
BEIDNARZ Mieczysław S.I. *Rabb, Justus*, 541-543.
NATOŃSKI Bronisław S.I. *Radau, Michal*, 667-669.

Acosta José de 1540-1600.
Voir n⁰ 481.

537 DEL PINO DÍAZ Fermín. *El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias Orientales*. Missionalia hispanica 42 (1985) 275-298.

538 STOETZER O. Carlos. *El mundo ideal del Padre José de Acosta S.I. (1540-1600), «el Plinio del Nuevo Mundo»*. Cuadernos salmantinos de filosofía 13 (1986) 205-218.

539 UDÍAS Agustín S.I. *José de Acosta (1539-1600): a pioneer of geophysics*. Eos 67 (1986) 461-463.
Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 493.

Aguilon François de 1567-1617.

540 CHEVALLEY Catherine. *L'optique des jésuites et celle des médecins. A propos de deux ouvrages récents*. Revue d'histoire des sciences 40 (1987) 377-382.
Article de compte rendu du livre signalé dans AHSI 53 (1984) n⁰ 522.

Alfaro Juan, né en 1914.

541 MIGUEL José María. *Revelación y fe. La teología de Juan Alfaro*. Salamanca (Secretariado Trinitario) 1983 8⁰ 430.
Cf. AHSI 55 (1986) n⁰ 466.

Amoedo Carballo Hermenegildo 1747-1811.

542 FILGUEIRA VALVERDE José. *El P. Amoedo Carballo (Pontevedra, 1747 – Bolonia, 1811). Exiliado, autor de «Carmen patrium», héroe de la independencia*. Pontevedra (Diputación provincial) 1986 8⁰ L. (= Día de la hispanidad 31).

Anchieta B. José de 1534-1597.

543 José de Anchieta. *Poema a la Virgen María. De Beata Virgine Dei Matre Maria. De la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios*. Introducción histórico-literaria y primera traducción castellana por José María FORNELL. Santa Cruz de Tenerife (Obispado de Tenerife) 1987 8⁰ 262.

544 P. Joseph de Anchieta S.I. *Sermões*. Pesquisa, introdução e notas do P. Hélio Abranches VIOTTI S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1987 8° 184. (= Obras completas 7).

545 CIORANESCU Alejandro. *La importancia del P. José de Anchieta como filólogo, estudioso y escritor*. Estudios canarios 26-27 (1985) 83.

Notice d'une conférence prononcée le 16 déc. 1981.

546 DEL GALLO DI ROCCAGIOVINE Matilde. *L'Indio nell'opera di José de Anchieta*. Tesi all'Università di Roma 1987 4° II-129.

547 RUMÉU DE ARMAS Antonio. *Casa de Anchieta, en La Laguna (Tenerife)*. Boletín de la Real Academia de la historia 181 (1984) 261.

548 VIOTTI Hélio Abranches S.I. *José de Anchieta*. São Paulo (Técnica Nacional de Engenharia) 1987 4° 176.

Andrés, Juan 1740-1817.

549 TEJERINA Belén. *Ideas reformistas de Juan Andrés a través de sus impresiones venecianas (1788)*. Dieciocho 9 (1986) 272-289.

Antunes Manuel 1918-1985.

550 ANDRADE Maria Ivone de Ornellas de. *Manuel Antunes e o texto do «Outro». (Re)lendo «Legómena»*. Brotéria 125 (1987) 204-210.

Arriaga Rodrigo de 1592-1667.

Voir n° 370.

551 SOUSEDÍK Stanislav.*Rodrigo de Arriaga, současník J. A. Komenského*. Studia comeniana et historica 13 (1983) 2, 20-62.

Traduction: R. de A., contemporain de J. A. K.

Arrupe Pedro, né en 1907.

Voir n° 534.

552 CALVEZ Jean-Yves S.I. *Comment le Père Arrupe voyait l'Église*. Christus 34 (1987) 327-337.

553 *A tribute to Father Pedro Arrupe on his sacerdotal golden jubilee*. Ignis Studies 16 (1986) 3-34.

DIVARKAR Parmananda S.I. *The legacy of Father Pedro Arrupe*, 30-34.

Azor Juan 1536-1603.

554 DZIUBA Andrzej F. *Spuścizna pisarska Jana Azora S.I. (1536-1603). (Opracowanie bibliograficzne pism drukowanych)*. Studia gnesnensia 8 (1984-1985) 213-252.

Résumé: Las obras estampadas de Juan Azor S.I. (1536-1603), 252.

Balde Jakob 1604-1668.

555 *Jacob Balde und seine Zeit. Akten des Ensisheimer Kolloquiums 15.-16. Oktober 1982*. Herausgegeben von Jean-Marie VALENTIN. Bern-Frankfurt a.M. (P. Lang) 1986 8° 290. (= Jahrbuch für internationale Germanistik A 16).

BISCHOFF Georges. *Ensisheim et l'Alsace autrichienne au début du XVIIe siècle. Le milieu de Jacob Balde*, 14-35.

VALENTIN Jean-Marie. *Balde et la Bavière de Maximilien*, 48-63.

THILL Andrée. *L'Alsace et l'exil dans l'oeuvre lyrique de Jacob Balde*, 64-90.

LESTRINGANT Franck. *Jacob Balde et l'ambassadeur Claude d'Avaux: une amitié très catholique dans les remous de la guerre de trente ans*, 91-108.

BEHRENS Doris. *Jacob Baldes Auffassung von der Satire,* 109-126.
SCHÄFER Eckhard. *«Die Verwandlung» Jacob Baldes. Ovidische Metamorphose und christliche Allegorie,* 127-156.
SCHMIDT Peter L. *Balde und Claudian: funktionsgeschichtliche Rezeption und politische Modernität,* 157-184.
ISRAEL Marcel. *Jacob Balde et le thème de la vanitas,* 185-201.
MIGUET Thierry. *L'«Utopia» de Jacob Balde. Utopie-rêve et rêverie sur l'utopie,* 202-240.
IJSEWIJN Jozef. *L'art de Jakob Balde et l'esthétique romaine du XVIIe siècle,* 241-252.
ISRAEL Marcel. *Jacob Balde et «L'art des emblèmes» du P. Ménestrier,* 253-254.
WEIGAND Hermann. *Jakob Balde, Angelinus Gazaeus und Simon Rettenpacher,* 255-270.
HERZOG Urs. *«... mit dem grossen Poeten Jacobo Balde». Balde-Zitate in Matthias Heimbachs S.I. «Neuer Schau-Bühne des Tods» (1716),* 271-283.
WEHRLI Max. *Zur Balde-Edition des Johann Conrad von Orelli,* 284-290.

Article de compte rendu:

BRIESKORN Norbert S.I. *Jakob Balde und seine Zeit.* Stimmen der Zeit 205 (1987) 352-354.

Balthasar Hans Urs von, né en 1905, jésuite jusqu'en 1950.

Voir n° 149.

556 BYRNE Richard. *Hans Urs von Balthasar and the mystery of the forty days after Easter.* Communio 14 (1987) 34-48.

557 ESPEZEL Alberto. *El mistero pascual en Hans Urs von Balthasar.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1987 8° 72.

558 GILBERT Paul S.I. *L'articulation des transcendentaux selon Hans Urs von Balthasar.* Revue thomiste 86 (1986) 616-629.

559 KÖRNER Bernhard. *Fundamentaltheologie bei Hans Urs von Balthasar.* Zeitschrift für katholische Theologie 109 (1987) 129-152.

560 LACOSTE Jean-Yves. *Du phénomène à la figure. Pour réintroduire à La Gloire et la Croix.* Revue thomiste 86 (1986) 606-616.

561 LAFONTAINE René S.I. *«Arrivés à Jésus, ils le trouvèrent mort» (Jo. 19,39). Hans Urs von Balthasar, théologien du Samedi saint.* Revue thomiste 86 (1986) 635-643.

562 MODA A. *Balthasariana. Per gli anni 80 di Hans Urs von Balthasar.* Studia patavina 32 (1985) 561-596.

563 NARCISSE G. *De la beauté humaine à la gloire de Dieu. Aperçu sur l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar.* Carmel 46 (1987) 96-98.

564 NEUWIRTH Vladimir. *Hans Urs von Balthasar. Poznámky na okraj jeho života a díla.* Studie 4-5 (1987) 344-348.

Traduction: Notes en marge de sa vie et de son oeuvre.

565 PELLEGRINI Angelo. *L'estetica teologica di von Balthasar.* Città di vita 42 (1987) 327-342.

566 QUELLET Marc. *L'existence comme mission. L'anthropologie théologique de Hans Urs von Balthasar.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma 1983 8° 176.

567 SMITH C. *Mary in the theology of Hans Urs von Balthasar.* One in Christ 22 (1986) 387-393.

568 STRLÈ Anton. *H. Urs von Balthasar o upanju glede zveličanja vseh ljudi in o miru v teologiji.* Bogoslovni Vestnik 47 (1987) 145-160.

Traduction: H. U. von B. sur l'espérance dans le salut de tous les hommes et sur la paix en théologie.

569 WALDSTEIN Michael. *An introduction to von Balthasar's «The Glory of the Lord».* Communio 14 (1987) 12-33.

570 ZUCAL Silvano. *L'interpretazione teologica di Hegel nel primo Balthasar.* Filosofia oggi 8 (1985) 523-548; 9 (1986) 267-304.

Cf. AHSI 55 (1986) n⁰ 488.

Bannon John Francis 1905-1986.

571 FLEENER Charles J. S.I. *John Francis Bannon S.I. (1905-1986).* Hispanic American Historical Review 67 (1987) 139-142.

572 *In memoriam John Francis Bannon.* Manuscripta 30 (1986) 224.

Bartoli Daniello 1606-1685.

573 MORTARA GARAVELLI Bice. *La conoscenza delle cose attraverso la parola: note sul lessico di Daniello Bartoli.* Dans: *L'arte di interpretare. Studi critici offerti a Giovanni Getto* (Cuneo, L'Arciere 1984) 317-327.

574 PALADINO Vincenzo. *Tra Bartoli e Manzoni: «Quel ramo del lago di Como».* Testo 3 (1982) 109-110.

Batllori Miquel, né en 1909.

575 RUBERT DE VENTÓS Xavier. *Miquel Batllori.* Dans son: *Pensadors catalans* (Barcelona, Edicions 62, 1987) 13-22.

Bea Augustin 1881-1968.

576 DÍAZ DE LEÓN Ignacio. *El Cardenal Agustín Bea. En el centenario de su nacimiento.* Convergencia (1981) 8, 4-11.

577 MATABOSCH A. *Acción e influencia del Cardenal Bea en el campo del ecumenismo.* Secretariado de la C. E. de relaciones interconfesionales. Boletín informativo (1981) mayo-septiembre, 3-10.

578 SCHMIDT Stjepan S.I. *Agostino Bea, il cardinale dell'unità.* Roma (Città Nuova Editrice) 1987 8⁰ 952.

Bibliografia del Cardinale Agostino Bea, 889-922; *Bibliografia sul Cardinale Bea,* 927-934.

579 SCHMIDT Stjepan S.I. *Bea, le lotte e le sofferenze in nome di una grande causa.* Dans: G. F. SVIDERCOSCHI. *Inchiesta sul Concilio* (Roma, Città Nuova 1985) 232-236.

580 SCHMIDT Stjepan S.I. *Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani.* Cristianesimo nella storia 8 (1987) 2, 95-117.

581 TOLEDANO BENZAQUEN Samuel. *Acción e influencia del Cardenal Bea en las relaciones judeo-católicas.* Boletín informativo (1981) mayo-septiembre, 11-16.

582 VEREB Jérôme. *Augustin Cardinal Bea: a centenary observance.* Ecumenical Trends 10 (1981) 116-118.

Bellarmino S. Roberto 1542-1621.

Voir n° 311.

583 CAMPBELL Ian. *Orders of knowledge and domains of experience: Bellarmine and Galileo.* Atheism and Dialogue 20 (1985) 377-392.

Suite et fin de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n° 495.

584 LÖHR Thomas. *Die Lehre Robert Bellarmins vom allgemeinen Konzil.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Limburg 1986 8° 246.

585 PL[OEG J. P. M.] v[an] d[er]. *De latijnse bijbelvertaling, genoemd «Vulgaat», en de H. Bellarminus S.I. bisschop en kerkleraar.* Katholieke Stemmen 15 (1986) 5-11.

Bellefroid Auguste 1802-1847.

586 MEESSEN Georges S.I. *Auguste Bellefroid S.I. et Verviers en 1843-45.* [Verviers 1987] 4° 50.

Beschi Costanzo Giuseppe 1680-1747.

587 ROSARIO Joseph S.I. *Constance Beschi, another pioneering poet.* Ignis 16 (1987) 233-236.

Bettinelli Saverio 1718-1808.

588 COLOMBO Angelo. *Nota su Cesarotti e Dante. Con quattro lettere a Saverio Bettinelli.* Lettere italiane 38 (1986) 362-376.

Beyzym Jan 1850-1912.

589 BEDNARZ Mieczysław S.I. *W 75 rocznicę śmierzi Jana Beyzyma.* Posłaniec Serca Jesusowego 116 (1987) 154-155.

Traduction: 75e anniversaire de la mort de J. B.

590 DRĄŻEK Czesław S.I. *Il samaritano dei lebbrosi in Madagascar.* Gentes 61 (1987) 2-13.

591 DRĄŻEK Czesław S.I. *Żywa ewangelia. Ojcec Jan Beyzym.* Kraków 1986 12° 16.

Évangile vivant. Le Père Jean Beyzym. [Paris] 1987 12° 16.

592 TRANTHILAI-WILKANOWICZ Térésa. *Jean Beyzym précurseur: L'amour contre la lèpre.* France catholique (1987) 6 février, 20-21.

Bidermann Jakob 1578-1639.

Voir n° 164.

593 SULLIVAN R. G. *The legend of Theophilus and Bidermann's «Cenodoxus».* Cahiers d'études médiévales, numéro spécial 2 (1986) 277-282.

Boros László 1927-1981, jésuite jusqu'en 1974.

594 VASS György S.I. *Boros László emlékére.* Vigilia 52 (1987) 885-889.

Bošković Rudjer Josip 1711-1787.

Voir n° 301.

595 BARTEN J. S.I. *Een vermaard natuurkundige bezoekt Nijmegen in 1761.* Numaga 32-33 (1985-1986) 89-91.

596 BELIĆ Miljenko. *Boškovićeva nauka o finalnosti – vrijedan doprinos metafizici.* Obnovljeni Život 42 (1987) 229-253.

Résumé: Bošković's doctrine about finality – a valuable contribution to metaphysics, 253.

597 BOŠKOVIĆ Ivan. *Život i rad Rugjera Boškovića.* Obnovljeni Život 42 (1987) 278-291.
Traduction: Vie et oeuvres de R. B.

598 DADIĆ Žarko. *Rudjer Bošković.* Zagreb (Školska Knjiga) 1987 8° 208.

599 *Filozofija znanosti Rudjera Boškovića.* Radovi simpozija Filozofsko-teološkog instituta, D.I. Zagreb («Ognjen Prica») 1987 8° 240.
HENRICI Peter S.I. *Teoria spoznaje Rodjera Boškovića u njegovu vremenu*, 25-43.
BAJSIĆ Vjekoslav. *Pojam i značenje Boškovića principa indukcije*, 45-55.
MARTINOVIĆ Ivica. *Temeljna dedukcija Boškovićeve filozofije prirode*, 57-88.
ŠLAUS Ivo. *Sile u modernoj fizici i u Boškovićevoj «Teoriji»*, 89-102.
TADIĆ Dubravko. *Gradja tvari i Boškovićeve ideje*, 103-128.
DADIĆ Žarko. *Bošković i pitanje gibanja zemlje*, 129-135.
ZIGGELAAR August S.I. *Eksperimentalni pristup Rudjera Boškovića pitanjima optike*, 137-158.
SZTRILICH Ivan-Pal S.I. *Boškovićevi razlozi protiv Leibnizova načela dovoljnog razloga*, 159-173.
ZENKO Franjo. *Fundamentalno-filozofijski horizont Boškovićeve «Teorije»?* 175-192.
BELIĆ Miljenko S.I. *Boškovićeva nauka o finalnosti, vrijedan doprinos metafizici*, 193-225.
Pour la traduction voir l'édition anglaise au n° suivant.

600 *The philosophy of science of Rudjer Bošković.* Proceedings of the symposium of the Institute of Philosophy and Theology S.I. Zagreb (Jumena) 1987 8° 252.
HENRICI Peter S.I. *The theory of knowledge of Rudjer Bošković in his time*, 29-49.
BAJSIĆ Vjekoslav. *The concept and significance of Bošković's principle of induction*, 51-63.
MARTINOVIĆ Ivica. *The fundamental deductive chain of Bošković's natural philosophy*, 65-99.
ŠLAUS Ivo. *Forces in modern physics and in Bošković's «Theoria»*, 101-114.
TADIĆ Dubravko. *Bošković's theories on the structure of matter*, 115-130.
DADIĆ Žarko. *Bošković and the question of the earth's motion*, 131-138.
ZIGGELAAR August S.I. *Rudjer Bošković's experimental approach to optical questions*, 139-162.
SZTRILICH Ivan-Pal S.I. *Bošković's arguments against Leibniz's principle of sufficient reason*, 163-178.
ZENKO Franjo. *A fundamentally philosophical horizon of Bošković's «Theory»?* 179-198.
BELIĆ Miljenko S.I. *Bošković's theory of finality, a valuable contribution to metaphysics*, 199-235.

601 HENRICI Peter S.I. *Teorijia spoznaje Rudjera Boškovića u njegovu vremenu.* Obnovljeni Život 42 (1987) 213-228.
Résumé: Erkenntnistheorie Bošković's in seiner Zeit, 228.

602 PROVERBIO Eduardo. *La strumentazione astronomica all'Osservatorio di Brera-Milano e l'attività di R. J. Boscovich dal 1765 al 1772.* Giornale di astronomia 12 (1986) 3, 25-32.

603 ŠEŠIĆ Bogdan V. *Pitanje shvatanja odnosa izmedu kontinuiteta i diskontinuiteta prostora i vremena u pirodno-filozofskoj teoriji Rudjera Boškovića.* Dijalektika 19 (1984) 137-145.
Résumé: On understanding the relations between continuity and discontinuity of space and time in the natural philosophy of Boscovich, 145.

604 TAGLIAFERRI G. – TUCCI P. *La dimissione di Boscovich da Brera.* Giornale di astronomia 10 (1984) 201-207.

Bouchard James 1823-1889.

605 WEISER Franz S.I. *Vatomika.* Glasnik 77 (1986) 102-103 138-139 174-175 210-211 247 282-283 318-319 354-355 390-391 425-427.

Bougeant Guillaume-Hyacinthe 1690-1743.

606 BEAUMARCHAIS Jean-Pierre. *Bougeant, Guillaume-Hyacinthe.* Dictionnaire des littératures de langue française (1984) 305-306.

Bouhours Dominique 1628-1702.

607 BERLAN Françoise. *Le Père Bouhours, ou l'air de la cour dans la langue et le style.* Dans: *De la mort de Colbert à la révocation de l'édit de Nantes* (Marseille, C. M. R. 1985) 97-107.

608 GÉRARD Mireille. *Bouhours, Dominique.* Dictionnaire des littératures de langue française (1984) 306.

Bouillard Henri 1908-1981.

609 GUARINO Thomas Gerard. *Fundamental theology and the natural knowledge of God in the writings of Henri Bouillard.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1984 4⁰ 327.

Résumé: Diss. Abstracts A 45 (1984-85) 1439-1440.

Bourdaloue Louis 1632-1704.

610 GÉRARD Mireille. *Bourdaloue, Louis.* Dictionnaire des littératures de langue française (1984) 311.

611 LANDRY Jean-Pierre. *La prédication de Bourdaloue: rhétorique et morale.* Information littéraire 38 (1986) 197-201.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 55 (1986) n⁰ 513.

612 MOLLER Regina Palliotta. *The image of woman in the France of Louis XIV as presented in selected sermons and funeral orations by Bourdaloue, Fléchier and Masillon.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1984 4⁰ 238.

Résumé: Diss. Abstr. A 45 (1984-85) 200.

Bouvet Joachim 1656-1730.

613 COLLANI Claudia von. *Ein Brief des Chinamissionars P. Joachim Bouvet S.I. zum Mandat des Apostolischen Vikars von Fu-kien, Charles Maigrot M.E.P.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 43 (1987) 188-211.

614 COLLANI Claudia von. *Ein figuristisches Spätwerk Joachim Bouvets.* China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 9 (1987) 28-37.

Boyer Charles 1884-1980.

615 GIANNINI Giorgio. *Il contributo del P. Boyer alla migliore conoscenza di S. Agostino.* Doctor Communis 39 (1986) 448-457.

Bressani Francesco Giuseppe 1612-1672.

616 CRO S. *Padre Francesco Giuseppe Bressani (1612-1672) fra apologia e storia.* Quaderni del Seicento francese 6 (1984) 141-155.

Bridel Bedřich 1619-1680.

617 KOLÁČEK Josef S.I. *Je se mnou [Fridrich Bridel].* Řím (Křest'anská akademie «Vigilie») 1987 8⁰ 96.

Traduction: Il est avec moi.

Bruxel Arnaldo 1909-1985.

Voir n° 393.

618 RABUSKE Arthur S.I. *P. Arnaldo Bruxel S.I. In memoriam. 13/07/1909 – 23/03/1985*. Pesquisas. História 25 (1986) 5-11.

Bibliografia e inéditos principais, 7-11.

Buitul Gheorghe 1591-1635.

619 PICCILLO Giuseppe. *Influssi ungheresi e particolarità dialettali del Banato nel «Catechismus» di Gsurgs Buitul (1636, 1703)*. Revue de linguistique romane 50 (1986) 351-382.

Burriel Andrés Marcos 1719-1762.

620 BARTOLOMÉ MARTÍNEZ B. *Pedro Martínez de Osma, las regalías hispánicas y el P. Andrés Marcos Burriel*. Celtiberia 30 (1980) 139-152.

621 MESTRE SANCHIS Antonio. *Conciencia histórica e historiografía*. Dans: *Historia de España*. XXXI/1 (Madrid, Espasa-Calpe 1987) 299-345.

Voir: Los proyectos del Padre Burriel, 323-326.

Busa Roberto, né en 1913.

622 *Publicazioni di P. Busa*. Dans son: *Fondamenti di informatica linguistica* (Milano, Vita e pensiero 1987) 339-353.

Publications of Roberto Busa S.I. Dans: *Studies in honour of Roberto Busa S.I.* (Pisa, Giardini 1987) XIX-XXXII.

Butinyà Francesc Xavier 1834-1899.

623 BUTINYÀ Julia. *Francesc Xavier Butinyà S.I. (1834-1899)*. Analecta sacra tarraconensia 59 (1986) 5-56.

624 BUTINYÀ Júlia. *Una mentalidad científica décimonónica: Francisco Javier Butinyà*. Ciencia y ...?, 1 (1984) 30-35.

Cabral Luís Gonzaga 1866-1939.

625 SILVA António da S.I. *Jorge Amado e a «mão herética do P. Cabral»*. Brotéria 125 (1987) 210-213.

Campion S. Edmund 1539-1581.

626 MIREWICZ Jerzy S.I. *Dramat, którego Szekspir nie napisał. Edmund Campion, 1540-1581*. Dans son: *Obrońcy i słudzy Europy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1987) 87-93.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 517.

Canillac François de 1574-1628.

627 TURBET-DELOF Guy. *Un jésuite à Constantinople (1609-1612): le Père François de Canillac*. XVIIe siècle (1987) 427-430.

Canisius S. Petrus 1521-1597.

628 *Het Allerheiligste en de heiligen: Petrus Canisius (27 april)*. Eucharistie en Geestelijk Leven 9 (1986) 146-151.

629 BEGHEYN P. J. S.I. *Een brief van Petrus Canisius aan Maria van Oisterwijk*. Ons Geestelijk Erf 61 (1987) 376-380.

630 DIEZ Karlheinz. *Petrus Canisius S.I. (1521-1597)*. Dans: *Katholische Theologen der Reformationszeit*. III (Münster, Aschendorff 1986) 88-102.

631 PALMER Martin E. S.I. *Peter Canisius: on spiritual progress*. Ignis 16 (1987) 301-304.

Carrara Ubertino 1642-1716.

632 MARTINI Mario. *L'impresa di Cristoforo Colombo nell'èpos di Ubertino Carrara.* Bollettino storico della città di Foligno 9 (1985) 399-421.

633 MARTINI Mario. *Ubertino Carrara un arcade umanista.* In appendice il *Canto I del Columbus,* tradotto da Gregorio REDI e i *Carmi epici,* tradotti e annotati da Luigi GULIA. Sora (Centro di studi sorani «Vincenzo Patriarca») 1987 8⁰ VIII-200. (= Poeti e scrittori di Ciociaria).

Carroll John 1736-1815.

634 NELSON Allan. *An Anglo-American Catholic correspondence: the letters of John Carroll and Charles Plowden, 1778-1816.* Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 97 (1986) 5-13.

Caudemberg Jan 1666-1705.

635 HALLET Charles S.I. *Compendium de la vie du P. Jan Caudemberg par le P. Philip Vandermeren, missionnaire au Chili.* AHSI 56 (1987) 155-169.

Caussade Jean-Pierre de 1675-1751.

636 GIBBARD Mark. *Jean-Pierre de Caussade.* Dans: *The study of spirituality* (London, SPCK 1986) 357-363.

637 VETŐ Miklós. *La volonté selon de Caussade.* Revue des sciences religieuses 61 (1987) 129-160.

Cavallera Ferdinand 1875-1954.

638 POQUE Suzanne. *Les travaux du Père Cavallera sur Augustin d'Hippone.* Bulletin de littérature ecclésiastique 88 (1987) 52-57.

Celi Gervasio 1867-1936.

639 MUCCI Giandomenico S.I. *Un inedito di santa Gemma Galgani presso la «Civiltà cattolica».* Civiltà cattolica (1987) 2, 148-152.

La lettre inédite de la sainte était dans les legs du P. Gervasio Celi.

Certeau Michel de 1925-1986.

640 OSSOLA Carlo. *«Historien d'un silence: Michel de Certeau (1925-1986).* Rivista di storia e letteratura religiosa 22 (1987) 498-521. – Réédition dans: M. de CERTEAU. *Fabula mistica* (n⁰ 250) 9-34.

Céspedes Gregorio de 1551-1611.

641 CHUL Park. *Testimonios literarios de la labor cultural de las misiones españolas en el Extremo Oriente: Gregorio de Céspedes.* Madrid (Ministerio de asuntos exteriores) 1986 8⁰ 320.

Charlevoix Pierre-François-X. 1682-1761.

642 SIMONIN Michel. *Charlevoix, Pierre-François-Xavier.* Dictionnaire des littératures de langue française (1984) 421.

643 TRIGGER Bruce G. *The historians' Indian: native Americans in Canadian historical writing from Charlevoix to the present.* Canadian Historical Review 67 (1986) 315-342.

Chiari Pietro 1711-1785, jésuite jusqu'en 1744.

644 BOELHOWER William. *New World topology and types in the novels of Abbot Pietro Chiari.* Early American Literature 19 (1984) 153-172.

645 MARCHI Armando. *Dovuto all'abate Chiari. Appunti sul romanzo nel Settecento italiano.* Parma (Zara) 1982 8⁰ 68. (= Il manante filologo 1).

646 *Pietro Chiari e il teatro europeo del Settecento.* A cura di Carmelo ALBERTI. Venezia (Neri Pozza Editore) 1986 8° 316. (= Nuova biblioteca di cultura 43).

Après l'Introduzione (11-36) de C. ALBERTI, les 16 contributions sont ordonnées en trois groupes: Il personaggio (4 contributions), 37-122; I drammi (8 contr.), 123-246; I romanzi (4 contr.), 247-301.

Cienfuegos Álvaro 1657-1738.

647 SÁNCHEZ GIL Víctor. *La teología española hasta la Ilustración.* Dans: *Historia de la teología española.* II (Madrid, Fundación Universitaria Española 1987) 359-442.

Voir: Controversia teológica en torno al Cardenal Cienfuegos, 376-386.

Claver S. Pedro 1580-1654.

648 JOU Albert S.I. *The Slave of the slaves. The story of saint Peter Claver S.I. (1580-1654).* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1986 12° XVI-126. (= Heroes for today's youth 3).

649 MIREWICZ Jerzy S.I. *Niewolnik niewolników. Piotr Klawer, 1580-1654.* Dans son: *Obrońcy i słudzy Europy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1987) 122-128.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 517.

Clavigero Francisco Xavier 1731-1787.

650 TRABULSE Elias. *Francisco Xavier Clavigero.* México (Novus Orbis) 1987 8° 42.

Clorivière Pierre de 1735-1820.

651 *Pierre de Clorivière (1735-1820). Un fondateur dans la tourmente révolutionnaire.* Christus, Supplément au n° 131 (1986) 1-166.

VALLIN Pierre S.I. *Clorivière en son temps,* 9-21.

PLONGERON Bernard. *Histoire et méthode à propos de la correspondance de P. de Clorivière: deux lettres (1791) à Mlle de Cicé,* 23-43.

MORLOT François. *De l'inspiration à la fondation des deux Sociétés,* 45-89.

ANCEL Jeanne. *Adélaïde Marie de Cicé, co-fondatrice de la Société des Filles du Coeur de Marie,* 91-109.

SÉGUY Jean. *Des sociétés pour les temps de la fin: le Père de Clorivière et l'Apocalypse,* 111-133.

BERTRAND Dominique S.I. *Un maître d'oraison entre le XVIIIe et XIXe siècle,* 135-152.

LANGLOIS Claude. *Clorivière, les Filles du Coeur de Marie et les Congrégations féminines au XIXe siècle,* 153-166.

652 MORLOT François. *Pierre Picot de Clorivière.* Les pays de Dinan 5 (1985) 185-189.

653 MORLOT François. *Prêtres du Coeur de Jésus (Institut des).* Dictionnaire de spiritualité 12/2 (1986) 2175-2183.

Voir: Clorivière, 2175-2178.

Coloma, Luis 1851-1915.

654 ELIZALDE Ignacio S.I. *«Pequeñeces» de Coloma y su interpretación sociopolítica.* Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo 63 (1987) 233-254.

Copleston Frederick C., né en 1907.

655 *Frederick Copleston: a 80th birthday bibliography.* Heythrop Journal 28 (1987) 418-438.

Cornoldi Giovanni M. 1822-1892.

656 GIANNINI Giorgio. *Giovanni M. Cornoldi e il neotomismo nell'Ottocento*. Doctor Communis 40 (1987) 198-201.

A propos du livre signalé dans AHSI 56 (1987) n⁰ 594.

Cortés Osorio Juan 1623-1588.

657 [Juan Cortés Osorio S.I.] *Invectiva política contra D. Juan José de Austria*. Edición de Mercedes ETREROS. Madrid (Editora Nacional) 1984 8⁰ 276.

Dans son introduction (17-78), l'éditeur attribue cet écrit anonyme au P. J. Cortés Osorio.

Cuscó y Mir Alberto 1852-1916.

658 GUTIÉRREZ CASILLAS José S.I. *Alberto Cuscó y Mir. Ensayo histórico*. México (Tradición) 1985 8⁰ 286.

Cybeo Giovanni M. 1837-1925.

659 AZEVEDO Ferdinand S.I. *Missões no interior da província de Santa Catarina, 1880-1881, pelo P. João Maria Cybeo S.I.* Pesquisas. História 25 (1986) 13-51.

Daddei Giuseppe 1571-1660.

660 *«Diccionario y gramática chibcha»*. Manuscrito anónimo de la Biblioteca nacional de Colombia. Transcripción y estudio histórico-analítico por María Stella GONZÁLEZ DE PÉREZ. Bogotá (Instituto Caro y Cuervo) 1987 8⁰ XVI-398.

Cet ouvrage est attribué au P. G. Daddei (Dadey), cf. p. 57.

Daniélou Jean 1905-1974.

661 RENDLER J. Ph. *Jean Daniélou et le christianisme des masses*. Mémoire à l'Université de Strasbourg 1986 4⁰ 160.

662 VELIATH Dominic S.D.B. *Theological approach and evaluation of religions. A study in contrast of the positions of Jean Daniélou and Raimundo Panikkar*. Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1985 4⁰ 820.
Bibliography: Jean Daniélou, 619-745.

Les «Excerpta ex dissertatione ... (Roma 1985 8⁰ 182) ne contiennent rien sur Daniélou.

David Jan 1545-1613.

663 TÓTH Margit. *L'oeuvre d'un jésuite flamand en hongrois au début du XVIIᵉ siècle*. Gulden Passer 65 (1987) 65-69.

Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 604.

De Angelis B. Girolamo 1567-1623.

664 *Il beato Girolamo de Angelis. Relazioni e mappa del regno di Yezo*. Enna (Amministrazione Comunale) 1987 4⁰ 124.
MARIANI Fosco. *Iezo e Sicilia: isole lontane e vicine*, 7-14.
DIBILIO Ezio. *Il beato Girolamo de Angelis. La vita, i viaggi, le missioni, il martirio*. A cura di ..., 17-48.
BOSCARO Adriana. *La prima descrizione europea di Ezo*, 65-72.
Relazioni del regno di Yezo del 1618 e del 1621 di Girolamo de Angelis (riproduzione degli originali e traduzione), 73-117.

665 TOLLINI Aldo. *Girolamo de Angelis missionario siciliano in Giappone*. Ho Theológos 3 (1985) 263-270.

Delp Alfred 1907-1945.

666 Alfred Delp. *Kassiber aus der Haftanstalt Berlin-Tegel*. Herausgegeben von Roman BLEISTEIN S.I. Frankfurt a.M. (J. Knecht) 1987 8⁰ 136.

667 *Kein Tod kann uns töten. Alfred Delp, Denker und Mahner in dunkler Zeit.* Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Otto OGIERMANN S.I. Leipzig (St. Benno-Verlag) 1986 8⁰ 382.

668 BLEISTEIN Roman S.I. *Alfred Delp als zeitkritischer Autor. Editionspläne 1940/1941 zwischen Reichsschrifttumkammer und Widerstand.* Stimmen der Zeit 205 (1987) 609-619.

669 BLEISTEIN Roman S.I. *Delp, Alfred.* Dans: *Badische Biographien.* N. F. II (Stuttgart, W. Kohlhammer 1987) 63-65.

670 BLEISTEIN Roman S.I. *Pater Alfred Delp S.I. (1907-1945).* Dans: *Lebensbilder aus der Geschichte des Erzbistums München und Freising* (München, Wewel 1987) 350-361.

671 REPGES Walter ... *und Freiheit den Gefangenen. Alfred Delp, frei in Fesseln.* Meitingen (Kyrios) 1982 8⁰ 64.

Del Rio Martin 1551-1608.

672 LAURENTI Joseph L. *Martín del Río S.I. (1551-1608): obras localizadas.* Anales de literatura española 5 (1986-1987) 231-245.

De Nobili Roberto 1577-1656.

673 AROKIASAMY Soosai S.I. *Dharma, Hindu and Christian, according to Roberto de Nobili. Analysis of its meaning and its use in Hinduism and Christianity.* Roma (Editrice Pont. Univ. Gregoriana) 1986 8⁰ 376. (= Studia missionalia 19).

Desfontaines Pierre-François 1685-1745, jésuite jusqu'en 1717.

674 BEAUMARCHAIS Jean-Pierre de. *Desfontaines, Pierre-François Guyot.* Dictionnaire des littératures de langue française (1984) 626.

675 Pierre-François Desfontaines. *La Voltairomanie.* Édition critique par M. H. WADDICOR. Exeter (University) 1983 8⁰ LVIII-70. (= Textes littéraires 50).

Desideri Ippolito 1684-1733.

676 BALLARIN Lino. *Un missionario di ieri. Ippolito Desideri.* Popoli (1987) 10, 32-35.

677 LUCA Augusto. *Nel Tibet ignoto. Lo straordinario viaggio di Ippolito Desideri S.I. (1684-1733).* Bologna (E.M.I.) 1987 8⁰ 352.

Dez Jean 1643-1712.

678 LIENHARD M. *Les controverses entre luthériens et catholiques à Strasbourg entre 1682 et 1688.* Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 132 (1986) 212-237.

Controverse entre le luthérien Balthasar Bebel et le P. Jean Dez.

Dolar Janez Krstnik c.1620-1673.

679 Janez Krstnik Dolar. *Missa villana.* Reconstruction, revision and introduction by Mirko CUDERMAN. Ljubljana (Academia scientiarum et artium slovenica) 1984 4⁰ XVIII-150. (= Monumenta artis musicae Sloveniae 4).

Domínguez Camargo Hernando 1606-1659, jésuite jusqu'en 1636.

680 COLOMBÍ-MONGUIÓ Alicia de. *Piélagos de voz: sobre la poesía de Domínguez Camargo.* Revista de filología española 66 (1986) 273-296.

Dorville Albert 1621-1662.

681 THOMAZ DE BOSSIERRE Yves, Mme de. *Albert-Eugène Dorville ou d'Orville (1621-1662)*. Dans: *Hommes et destins*. IV (Paris, Académie des sciences d'Outre-Mer 1981) 259-262.

Drexel Jeremias 1581-1638.

682 BATTAFARANO Italo Michele. *Drexeliana. Bibliographisches und Rezeptionsgeschichtliches zu Jeremias Drexel.* Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Studi tedeschi 27 (1984) 255-258.

Drużbicki Kasper 1590-1662.

683 DRĄŻEK Czesław S.I. *Kasper Drużbicki, le théologien du Coeur de Jésus.* Prier et servir (1987) 273-289.

Eckart Anselm 1721-1809.

684 Anselmo Eckart S.I. *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal.* Tradução do original latim por Joaquim ABRANCHES S.I. Introdução por António LOPES S.I. Braga (Livraria A.I.) São Paulo (Edições Loyola) 1987 8° 300. (= Colecção «História da Companhia de Jesus» 5).

Eguiraun Luis M. de 1900-1985.

685 ESCRIBANO GARRIDO Julián S.I. *El Padre Luis M. de Eguiraun S.I. Apuntes biográficos.* [Sevilla] 1987 8° 122-XXVI.

Eximeno Antonio 1729-1808.

686 PARDO CANALÍS Enrique. *El Padre Eximeno, profesor primario del Real Colegio de Artillería de Segovia.* Segovia (Patronato del Alcázar) 1987 4° 60.

687 SOPEÑA IBÁÑEZ Federico. *La música.* Dans: *Historia de España.* XXXI/1. (Madrid, Espasa-Calpe 1987) 599-653.

Voir: Eximeno y Arteaga, 650-652.

Faludi Ferenc 1704-1779.

688 MERINKÓ András. *Faludi Ferenc: Útban a modern magyar költői nyelv felé.* Irodalomtörténeti Közlemények 89 (1985) 310-315.

Traduction: F. F.: En chemin vers la langue poétique hongroise moderne.

Favre B. Pierre 1506-1546.

689 STUYT J. A. N. S.I. *Blessed Peter Favre, reformer of Catholicism. An inquiry as to how he passed on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola.* Paper for licentiate at Pont. Univ. Gregoriana, Rome 1983 4° 79.

Fedon Pierre 1731-1799.

690 ROUX Georges Th. *L'histoire d'une famille. Les Fedon à Dieulefit, 1485-1824.* Montelimar (Imprimerie du Faubourg) 1987 8° 240.

Voir: Pierre (1731-1799), le jésuite, le curé, 164-182.

Fields Thomas 1549-1625.

691 O'HIGGINS Kevin S.I. *Thomas Fields S.I. (1549-1625): la conexión irlandesa.* Acción (1987) agosto, 15-17.

Fragata Júlio 1920-1985.

692 *Homenagem ao P. Fragata, 1920-1985.* Revista portuguesa de filosofia 42 (1986) 225-493.

MORUJÃO Alexandre Fradique. *O pensamento filosófico de Júlio Fragata,* 225-242.

CANTISTA Maria José. *Evidenciação progressiva do «fenómeno puro» como fundamento radical (Esboço de uma leitura interpretativa da obra fenomenológica do Doutor Júlio Fragata)*, 277-309.

FERNANDES Bernardino S.I. *Curriculum vitae do P. Júlio Fragata (1920-1985)*, 433-434; *Obras*, 435-442.

Documentos sobre o P. Fragata, 443-449.

Depoimentos sobre o Padre Fragata, 451-493.

Franzelin Johann Baptist 1816-1886.

Voir n° 149.

693 WALTER Peter. *Johann Baptist Franzelin (1816-1886), Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild.* Bozen (Athesia) 1987 8° 122-[22].

Frey Bernhard 1606-1685.

694 EBERHARD Kurt. *Pater Bernhard Frey aus Oberstdorf, ein einflußreicher Moraltheologe und Hofbeichtvater der Wittelsbacher.* Allgäuer Geschichtsfreund 87 (1987) 28-53.

Fuchs Josef, né en 1912.

695 GRIZES G. *Moral absolutes: A critique of the view of Josef Fuchs S.I.* Anthropos 1 (1985) 155-201.

696 MCMAHON Kevin A. *On the authority of the Magisterium to teach natural law. A comparison of the thought of Thomas Aquinas and Josef Fuchs.* Dissertation at Marquette University, Milwaukee, Wisc. 1984 4° 187.

Résumé: Diss. Abstracts A 45 (1984-85) 3671.

Gagliardi Achille 1537-1607.

697 PALMER Martin E. S.I. *Achille Gagliardi, on prayer in the Society.* Ignis 16 (1987) 137-140.

Gallagher Eugene B. 1910-1986.

698 *In memoriam. Reverend Eugene B. Gallagher S.I. (1910-1986).* Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 97 (1986) 3.

Gallissà Luciano 1731-1810.

699 BATLLORI M. S.I. *El problema de la [di]visión de las ciencias en el siglo XVIII. Actitud de Luciano Gallissà, exiliado en Ferrara.* Dans: *Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral.* I (Madrid, Eudema 1987) 99-117.

Garasse François 1583-1631.

700 GODAR DE DONVILLE L. *Le libertin «persécuteur de la foi». De Bède le Vénérable au Père Garasse.* Papers on French Seventeenth Century Literature 14 (1987) 105-120.

Gayo B. 1571-1624.

701 G[ARCÍA] RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *El primer jesuita coreano: Beato Gayo, mártir (1571-1624).* Corea e Iberoamérica 3 (1987) 37-55.

Saisho no Kōraijin Jesuskaishi, Junkyōsha Fukusha Gayo (1571-1624). Kirishitan Kenkyū 27 (1987) 41-63.

Giacon Carlo 1900-1984.

702 RIGOBELLO Armando. *Il pensiero moderno nella valutazione di Carlo Giacon.* Rivista di filosofia neo-scolastica 77 (1985) 635-644.

Gianpriamo Nicolò 1686-1759.

703 RANDO Marina Giovanna Roberta. *Alla riscoperta di una personalità e di un'opera in ombra nelle missioni cattoliche della Cina: Nicolò Gianpriamo.* Tesi all'Istituto Univ. Orientale, Napoli 1987 4° III-254 128 pl.

Gómez Nogales Salvador 1913-1987, jésuite jusqu'en 1982.

704 AGREDA Fernando de. *Salvador Gómez Nogales (1913-1987)*. Boletín de la Asociación española de orientalistas 23 (1987) 401-402.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.

705 PFISTER Paul S.I. *Seischōnen no hogosha Sei Aloysio*. Tōkyō (Don Bosco Sha) 1986 12⁰ 50.

Traduction: Saint Louis, patron de la jeunesse.

Gracián Baltasar 1601-1658.

706 AYALA Jorge M. *Gracián: vida, estilo y reflexión*. Madrid (Editorial Cincel) 1987 12⁰ 190. (= Historia de la filosofía 37).

707 AYALA Jorge M. *Gracián y su época*. Diálogo filosófico 1 (1985) 243-245.

708 *Baltasar Gracián. Dal barocco al postmoderno*. Aesthetica pre-print 18 (1987) 3-123.

BATLLORI Miquel S.I. *Sull'attuale interesse per Baltasar Gracián*, 5-8.
HIDALGO-SERNA Emilio. *Il problema filosofico dell'«Agudeza y arte de ingenio»*, 9-23.
EGIDO Aurora. *La varietà nell'«Agudeza» di Baltasar Gracián*, 25-39.
BLANCO Mercedes. *L'arte d'ingegno e l'eroismo della novità*, 41-53.
PELEGRÍN Benito. *Fra antichi e moderni. Gracián: dall'«Agudeza» al «Criticón»*, 55-64.
BODEI Remo. *Reverenza per l'astuzia. Baltasar Gracián tra prudenza e «agudeza»*, 65-74.
RUNCINI Romolo. *Le inquietudini del mondo e l'ordine delle acutezze*, 75-93.
PANIZZA Franco. *Baltasar Gracián e la coscienza estetica contemporanea*, 111-118.

709 BLANCO M. *Oralité et Eucharistie*. Cahiers de Fontenay 34 (1984) 49-58.

La manducation eucharistique et ses expressions symboliques d'après «El Comulgatorio» de B. Gracián.

710 EGIDO Aurora. *Sobre una traducción de «Agudeza y arte de ingenio» de Baltasar Gracián*. Criticón 39 (1987) 127-136.

A propos de la traduction italienne signalée dans AHSI 56 (1987) n⁰ 645.

711 ESPOSITO Roberto. *La dialettica del sopravvissuto. Politica e tecnica in Baltasar Gracián*. Mulino 36 (1987) 137-144.

A propos du livre signalé dans AHSI 56 (1987) n⁰ 653.

712 FORSSMANN Knut. *Spuren Graciáns im Werk Daniel Caspers von Lohenstein*. Daphnis 12 (1983) 265-289.

713 GAMBIN Felice. *Conoscenza e prudenza in Baltasar Gracián*. Filosofia politica 1 (1987) 257-283.

714 GAYLORD Kathleen Sue. *The medieval bestiary in the golden age: Allegory and emblem in Gracián's «El Criticón»*. Dissertation at the University of Illinois at Urbana. 1986 4⁰ 169.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 2606.

715 GONZÁLEZ OLLÉ F. *Semántica y retórica en el uso de Bermejo (Mendoza, «Vita Christi») y Royo (Gracián, «Criticón»)*. Dans: *Estudios sobre el Siglo de Oro. Homenaje a F. Yndurian* (Madrid, Editora Nacional 1984) 247-251.

716 *Gracián y su época. Actas, ponencias y comunicaciones de la I Reunión de filólogos aragoneses.* Zaragoza (Institución Fernando el Católico) 1986 8° 422.

ALVAR Manuel. *Gracián y Lastanosa convertidos en materia poética: Don Francisco de la Torre y Sevil*, 7-24.

EGIDO Aurora. *El arte de la memoria y «El Criticón»*, 25-66.

CARRETER Fernando Lázaro. *El genero literario de «El Criticón»*, 67-87.

BATLLORI Miguel S.I. *La pervivencia de Gracián a fines del siglo xx.* (Resumen de la ponencia), 89-100.

CACHO M. Teresa. *«Ver como vivir». El «Ojo» en la obra de Gracián*, 117-135.

PERALTA Ceferino S.I. *La ocultación de Cervantes en Baltasar Gracián*, 137-156.

OLTRA TOMÁS José Miguel. *Conformación de un texto de Gracián: El político Don Fernando*, 157-172.

LOCADENA Y CALERO Esther. *Anotaciones al Oráculo manual: Los atisbos ilustrados de Gracián*, 173-180.

AGUIRRE J. M. *Agudeza o arte de ingenio y el barroco*, 181-190.

ROZAS Juan Manuel. *El compromiso moral en la «Agudeza» (y en las «Poesias varias» de Alfay)*, 191-200.

ARMISEN Antonio. *Admiración y maravillas en «El Criticón» (más unas notas cervantinas)*, 201-242.

SENABRE Ricardo. *«El Criticón» como «Summa» retórica*, 243-253.

AYALA Jorge Manuel. *«El Criticón» de Gracián y el filósofo autodidacto de Abentofail*, 255-269.

RIDRUEJO Emilio. *El nombre propio connotativo en «El Criticón»*, 285-293.

ENGUITA UTRILLA José M. *Formulas de tratamiento en «El Criticón»*, 295-316.

MORA Fernando Lázaro. *Gracián y el refranero*, 317-323.

LÓPEZ GARCÍA Ángel. *De nuevo sobre la «Crítica de reflección»*, 325-332.

FRAGO GRACIA Juan A. *El aragonesismo lingüístico en Gracián*, 333-363.

GIMÉNEZ Gaudioso. *«El Comulgatorio» y la oratoria sagrada*, 365-374.

PALOMO PILAR. *Gracián y la novela didáctica del siglo XVIII: «El Criticón» y «El Eusebio»*, 375-388.

BLASCO Francisco Javier. *Algunas notas para el estudio de la presencia de Gracián en el «Héroe» modernista*, 389-402.

GIL Ildefonso-Manuel. *Gracián y la responsabilidad del escritor*, 403-409.

717 HARTMANN Susanne. *Baltasar Gracián: Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies; Concepto und Weltanschauung.* Dissertation an der Universität Hamburg 1986 8° 300. (= Hamburger romanische Dissertationen 22).

718 KATTÁN ZABLAH Jorge. *Maquiavelo y el jesuita Gracián.* Káñina 5 (1981) jul.-dic., 91-94.

719 LARSEN Kevin. *The presence of Luís de Camões in Gracián's «Agudeza y arte de ingenio».* Mester 10 (1981) 1-2, 4-14.

720 MIREWICZ Jerzy S.I. *«Nietypowy» jezuita. Baltasar Gracjan y Morales, 1601-1658.* Dans son: *Obrońcy i słudzy Europy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1987) 271-278.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 608.

721 NEUMEISTER Sebastian. *Der andere Gracián: Die 13. Meditation des «Comulgatorio» (1655).* Iberoromania 23 (1986) 111-124.

Cf. AHSI 56 (1987) n° 663.

722 WARDROPPER Nancy Palmer. *Baltasar Gracián's two interpretations of the variety of «agudeza»: 1642 and 1648.* Dissertation at John Hopkins University, Baltimore, Md. 1985 4⁰ 353.

Résumé: Diss. Abstr. A 46 (1985-86) 1643.

Granado Diego 1571-1632.

723 OLIVARES Estanislao S.I. *Diego Granado S.I. (1571-1632). Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía.* Archivo teológico granadino 50 (1987) 111-184.

Grande Rutilio 1928-1977.

724 KAUFMANN Ludwig S.I. *Le pèlerinage d'Aguilares: Rutilio Grande et Mgr. Romero.* Choisir (1987) octobre, 5-9.

Haas Adolf 1914-1982.

725 HAAS Adolf S.I. *Axiome der Spiritualität.* [Herausgegeben von Josef STIERLI S.I.] Frankfurt am Main (Provinzialkonferenz der Deutschen Assistenz) 1987 8⁰ 82. (= Geistliche Texte S.I. 13).

Sur l'auteur voir: Vorwort des Herausgebers, 2-5.

726 HAAS Adolf S.I. *Weltbild und Glaube eines Naturwissenschaftlers.* Nach einer Tonbandaufnahme bearbeitet und herausgegeben von Josef STIERLI S.I. München (E. Wewel) 1986 8⁰ 64.

Hajnal Mátyás 1578-1644.

727 ZEMPLÉNYI Ferenc. *Egy magyar jezsuita emblematikus: Hajnal Mátyás.* Acta Universitatis Szegedinensis. Ikonológia és Műértelmezés 2 (1987) 203-214.

Harris James 1824-1883.

728 WHITEHEAD Maurice. *«Military, prompt, unstinting»: The religious thinking and educational influence of the Reverend James Harris S.I. (1824-83).* History of Education 15 (1986) 3, 161-176.

Hell Maximilian 1720-1792.

729 WEYSS Norbert. *Maximilian Hell und sein Fernsehen vor 200 Jahren.* Maria Enzersdorfer Kulturnachrichten (1986) November, 4-6; Dezember, 3-6; (1987) Januar, 3-6.

Herbest Benedykt c.1531-1598.

730 WERPACHOWSKA Anna. *Jakub Górski i Benedykt Herbest – dwie koncepcje w XVI-wiecznej teorii retorycznej.* Pamiętnik Literacki 77 (1986) 2, 179-192.

Traduction: J. G. et B. H. – deux conceptions de la théorie de la rhétorique au XVIᵉ siècle.

Herbigny Michel d' 1880-1957.

731 WENGER Antoine. *Rome et Moscou, 1900-1950.* Paris (Desclée de Brouwer) 1987 8⁰ 684.

Voir: D'Herbigny entre en scène, ... 185-222; Départ et première disgrâce de Mgr d'Herbigny (1933), 445-459; Mgr d'Herbigny: l'épreuve ultime, 499-517.

Hirschmann Johannes B. 1908-1981.

732 *«Dazu ist ein Dreifaches zu sagen». Johannes B. Hirschmann. Elemente eines Porträts.* Herausgegeben von Johannes BEUTLER S.I. [et autres]. Würzburg (Echter) 1986 8⁰ 244.

Bibliographischer Nachtrag, 241-243.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

733 *Poems of Gerald Manley Hopkins.* With an introduction by Ernest FERLITA S.I. Made in celebration of the Centennial of Gonzaga University Spokane, Washington. Nevada City, Cal. (H. Berliner) 1986 8⁰ 86.

734 BRONZWAER W. [et autres]. *G. M. Hopkins: een Victoriaan Modernist.* Revisor 11 (1984) 2, 42-47.

735 BRUGIÈRE Bernard. *Les motivations de la «poétique» chez G. M. Hopkins.* Dans: *Poétique(s): domaine anglais* (Lyon, Presses Universitaires 1983) 145-157.

736 BUMP Jerome. *Reading Hopkins: visual vs. auditory paradigms.* Bucknell Review 26 (1982) 119-145.

737 ELLSBERG Margaret R. *Created to praise. The language of Gerard Manley Hopkins.* New York (Oxford University Press) 1987 8⁰ VIII-146.

738 FLEISSNER Robert F. *Hopkins's «The Windhover».* Explicator 43 (1984-85) 1, 47-48.

739 FRANK Bernhard. *Buckle power in Hopkins' «The Windhover».* Antigonish Review 49 (1982) Spring, 23-24.

740 FREDERICK Douglas. *The prose style of landscape description in the journals of Gerard Manley Hopkins.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1986 4⁰ 170.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1333.

741 GALLET René. *G. M. Hopkins ou l'excès de présence.* Paris (FAC Éditions) 1984 8⁰ 222.

742 GALLET René. *«Tout éminence et maîtrise»: G. M. Hopkins.* Revue catholique internationale Communio 6 (1981) 3, 80-85.

Cette référence remplace celle donnée dans AHSI 54 (1985) n⁰ 701.

743 GALLET René. *«The Windhover» et «Hurrahing in harvest».* Cahiers d'études et de recherches victoriennes et édouardiennes 15 (1982) 155-166.

744 HINCHCLIFFE K. P. *Gerard Manley Hopkins and the pattern of language: A consideration of his writings in the light of some modern formalist and structuralist theories of language and poetry.* Dissertation at the University of Hull 1981.

745 JENNINGS Maude M. James. *Studies in the poetry, the prosody and the poetic theory of Gerard Manley Hopkins.* Dissertation at Ball State University, Muncie, Ind. 1986 4⁰ 201.

Résumé: Diss. Abst. A 47 (1986-87) 3048.

746 JOHNSON Wendell Stacy. *Reading oneself into Hopkins.* Dans: *The Victorian experience: the poets* (Athens, Ohio, University Press 1982) 158-177.

747 JOLLIFFE David A. *The tall nun in «The Wreck of the Deutschland» a lioness in her own right.* Victorian Poetry 21 (1983) 79-84.

748 LEECH G. M. *Music in metre: «sprung rhythm» in Victorian and Georgian poetry.* Dutch Quarterly Review of Anglo-American Letters 14 (1984) 3, 200-213.

749 LITZINGER Boyd. *Two notes on «The Wreck of the Deutschland».* Victorian Poetry 21 (1983) 191-195.

750 LOCK Charles. *Hopkins as a decadent poet.* Essays in Criticism 34 (1984) 2, 129-154.

751 LOMBARD François. *La poésie de G. M. Hopkins et la grâce.* Cahiers d'études et de recherches victoriennes et édouardiennes 15 (1982) 131-136.

752 LOOMIS Jeffrey B. *Hopkins' «To R. B.».* Explicator 42 (1983-84) 4, 23-26.

753 MACKENZIE Norman H. *Gerard Manley Hopkins. An unrecognised translation: «Not kind! To freeze me with forecast».* Classical and Modern Literature 5 (1984-85) 1, 7-11.

754 MCNEES Eleanor Jane. *Towards a poetics of real presence: Eucharistic poetry of John Donne, Gerard Manley Hopkins, Dylan Thomas and Geoffrey Hill.* Dissertation at the University of Colorado at Boulder 1984 4⁰ 275.

Résumé: Diss. Abstr. A 46 (1985-86) 431.

755 MATHAI Varghese. *The evolution of the inner man as seen in the writings of Gerard Manley Hopkins and George Herbest.* Dissertation at Baylor University, Waco, Texas 1987 4⁰ 325.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 4398.

456 NIXON Jude Vernon Steve. *«The azurous hung hills are his world-wielding shoulder»: Gerard Manley Hopkins and the romantic tradition.* Dissertation at Temple University, Philadelphia, Penn. 1986 4⁰ 298.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 3436.

757 PAREKH Pushpa Naidu. *Response to failure as reflected in the poetry of G. M. Hopkins, his contemporaries, Francis Thompson and Lionel Johnson, and the moderns.* Dissertation at Louisiana State University, Baton Rouge, 1986 4⁰ 251.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 3436-3437.

758 RUDANKO Juhani. *On one NP of «The Windhover»: a phonological approach.* Language and Style 15 (1982) 277-282.

759 RUSSELL-BROWN Sheelagh Dawn. *Hopkins, Barnes, and the «teutonizers»: The role of William Barnes, and the Anglo-Saxon purists in the formation of Gerard Manley Hopkins' poetic language.* Dissertation at the University of New Brunswick 1986.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 3764.

760 SLAKEY Roger L. *Coiled designe: Hopkins's «Spring and Fall».* Victorian Institute Journal (1984) 12, 23-33.

761 SOKOLOFF Naomi B. *Hopkins' «Windhover» and Tchernichovsky's «Eagle, Eagle!»* Prooftexts 3 (1983) 2, 189-203.

762 STOICULESCU Mira. *Preocupări de poetică în proza lui Hopkins.* Analele Universităţii Bucureşti. Limbi şi Literaturi Străine 31 (1982) 59-60.

Traduction: Préoccupations de poétique dans la prose de Hopkins.

763 TAKANO Miyo. *Gerard Manley Hopkins: the sensuous and the austere.* Tōkyō (Chido Suppan) 1983 8⁰ 226.

Cf. AHSI 51 (1982) n⁰ 585.

764 THOMAS Alfred S.I. *G. M. Hopkins, the Jesuits, and Clwyd.* Journal of Welsh Ecclesiastical History 2 (1985) 41-54.

765 TROUILLET Claude. *«Les sonnets terribles». Une lecture de déréliction.* Cahiers d'études et de recherches victoriennes et édouardiennes 15 (1982) 137-154.

766 *Vital candle: Victorian and modern bearings in Gerard Manley Hopkins.* Edited by John S. NORTH and Michael D. MOORE. Waterloo, Ontario (University of Waterloo Press) 1984 8° VIII-156.

KUHN, Joaquin. *Hopkins in his time out of time,* 3-20.

MACKENZIE Norman H. *Hopkins and St. Dorothea: lines for whose picture?* 21-40.

RUSSELL-BROWN Sheelagh. *Gerard Manley Hopkins and Francis Thompson: poets of the «incomprehensible certainty»,* 41-60.

SULLOWAY Alison G. *The nature of art, nature and human nature in Hopkins's poetry,* 61-78.

ADEY Lionel. *The inscapes of insomnia in Hopkins, Thompson and Lowell,* 79-98.

HINCHCLIFFE Peter. *Hopkins and some poets of the thirties,* 99-112.

FERNS John. *Hopkins's revolt against Parnassian: the poet as critic,* 113-124.

BALLIN Michael. *Overthought and underthought in some poems by Gerard Manley Hopkins,* 125-142.

MILROY James. *Hopkins the purist(?) Some comments on the sources and applications of Hopkins's principles of poetic diction,* 143-155.

767 ŻUROWSKI Maciej. *Hopkins, Mallarmé i Norwid.* Poezja 18 (1983) 4-5, 184-191.

Hundt Rötger 1711-1773.

768 HUNDT Theo. *P. Rötger Hundt S.I. Ein Olper reist 1742/43 nach Brasilien.* Heimatstimmen aus dem Kreis Olpe 146 (1987) 32-44.

Iazeolla Giovan Battista 1806-1859.

769 IAZEOLLA Ermanno. *Giovan Battista Iazeolla architetto.* Samnium 59 (1986) 181-193.

Isla José Francisco de 1703-1781.

770 BRIESEMEISTER Dietrich. *La aventura de leer en «Fray Gerundio».* Iberoromania 23 (1986) 125-148.

Jaszlinszky András 1715-1783.

771 ORAVCOVÁ Marianna. *Zápas o vedecký obraz sveta.* Príroda a Spoločnost 37 (1987) 13, 29-31.

Traduction: La lutte pour l'image scientifique du monde. – A propos de la doctrine du P. A. Jaszlinszky.

Jorge Pardo Enrique 1901-1987.

772 RODRÍGUEZ Félix S.I. *Santa Teresa de Jesús y sus consejeros jesuitas.* Manresa 59 (1987) 309-311.

Bibliografía teresiana del P. E. Jorge Pardo, 310-311.

Jouvancy Joseph de 1643-1719.

773 COLLINOT André – MASIÈRE Francine. *L'exercice de la parole. Fragments d'une rhétorique jésuite.* Paris (Éditions des Cendres) 1987 8° 192. (= Archives du commentaire).

Il s'agit des fragments extraits de deux traités du P. Jouvancy: De ratione discendi et docendi (1692), et Candidatus rhetoricae (1711).

Jurić Andjelko 1891-1981.

774 BADALIĆ Josip S.I. *Tajna jednog isusovca. Životopis O. Andjelka Jurića S.I.* Zagreb (Provincijalat D.I.) 1986 12° 228.

Traduction: Le secret d'un jésuite. La vie du P. A. J.

Káldi György 1573-1634.

775 BAKÓ Dorottya. *Káldi György élete és művei.* Magyar Könyvszemle 103 (1987) 73-87.

Résumé: La vie et les oeuvres de György Káldi, 87.

Kaszap István 1916-1935.

776 BALÁSSY László. *A szeretet tanúja. Kaszap István élete.* Budapest (Ecclesia) 1987 8° 102.

Traduction: Témoin de la charité. Vie de I. K.

Kino Eusebio Francesco 1645-1711.

777 Eusebio Francisco Kino S.I. *Cartas a la Procura de misiones.* Introducción y notas por Manuel Ignacio PÉREZ ALONSO S.I. México (Universidad Iberoamericana) 1987 4° 52.

778 GUNDOLF Hubert. *A Tyrolian in the Wild West. Father Eusebio Francisco Kino S.I., missionary, explorer and pioneer, on the occasion of the 275th anniversary of his death.* Tirol 28 (1986) 97-104.

779 MELLINATO Giuseppe S.I. *Eusebio Francesco Chini, pioniere e missionario del Nordamerica (1645-1711).* Civiltà cattolica (1987) 2, 472-476.

780 ROVIRA GASPAR María del Carmen. *Algunos matices ideológicos del siglo XVIII en México. La controversia entre D. Carlos de Sigüenza y Góngora y el Padre Eusebio Francisco Kino sobre la naturaleza y efectos de los cometas.* Cuadernos salmantinos de filosofía 12 (1985) 289-304.

Kircher Athanasius 1602-1680.

Voir n° 158.

781 Athanasius Kircher S.I. *China illustrata.* Translated by Dr. Charles D. VAN TUYL from the 1667 original Latin edition. Muskogee, Oklahoma (Indian University Press, Bacone College) 1987 4° [VI]-IV-230.

782 Athanasius Kircher. *Itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal.* Texto de Ignacio GÓMEZ DE LIAÑO. Madrid (Ediciones Siruela) 1986 4° 204 270.

783 BACH José A. *Athanasius Kircher and his method: A study in the relations of the arts and sciences in the 17th century.* Dissertation at the University of Oklahoma, Norman 1985 4° 405.

Résumé: Diss. Abst. A 46 (1985-86) 1387.

784 BELLONI Luigi. *Athanasius Kircher: Seine Mikroskopie, die Animalcula und die Pestwürmer.* Medizinhistorisches Journal 20 (1985) 58-65.

785 GODWIN Joscelyn. *Athanasius Kircher. La búsqueda del saber en la antigüedad.* San Lorenzo de El Escorial, Madrid (Ed. Swan) 1986 8° 152 (= Torre de la botica 8).

Cf. AHSI 49 (1980) n° 694.

786 *P. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano.* Societas 36 (1987) 85-88.

Extrait des pages 7-11 du livre signalé dans AHSI 56 (1987) n° 720.

787 PERRIAULT Jacques. *Mémoires de l'ombre et du son. Une archéologie de l'audiovisuel.* Paris (Flammarion) 1981 8° 286.

Voir: Athanase Kircher, 27-29; et passim, cf. dans l'index: Kircher, 281.

788 VELCULESCU Cătălina. *Varianța românească unor pagini din Athanasius Kircher.* Revista de Istorie și Teorie Literară 30 (1981) 567-572.

Klein Johannes 1684-1762.

789 Horský Zdeněk. *300 let od narození Jana Kleina.* Říše Hvězd 65 (1984) 146-147.

Traduction: 300 ans de la naissance de J. Klein.

Kluiters Nicolaas 1940-1985.

790 Bijmans Hans S.I. *Nico Kluiters S.I.* Dans: *Bewogen Grensgangers* (Hilversum, Gooi en Sticht 1987) 63-67.

Knittel Kaspar 1644-1702.

791 Vasoli Cesare. *Il gesuita Kaspar Knittel e la sua «Via regia».* Nouvelles de la république des lettres 2 (1985) 149-165.

König Lothar 1906-1946.

792 *Dossier: Kreusauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Aus dem Nachlaß von Lothar König S.I.* Herausgegeben und kommentiert von Roman Bleistein S.I. Frankfurt a.M. (J. Knecht) 1987 8° 376.

Voir: Lothar König. Leben und Werk, 11-32.

Köster Wilhelm 1906-1985.

793 *Autobiographica.* Mitbrüdern und Freunden hinterlassen von Wilhelm Köster S.I. [1985] 8° 32.

Korec Jan, né en 1924.

794 *P. Jan Korec, jésuite évêque depuis 35 ans.* Christus 34 (1967) 243-256.

Kostka S. Stanisław 1550-1568.

795 Bońkowski Stanisław. *Święty Stanisław Kostka.* Płock (Płockie Wydawnictwo Diecezjalne) 1986 8° 220.

796 Mirewicz Jerzy S.I. *Pielgrzym wierny. Stanisław Kostka, 1550-1568.* Dans son: *Obrońcy i słudzy Europy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1987) 248-254.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 666.

La Brosse Jean-Baptiste 1724-1782.

797 Hébert Léo-Paul. *Histoire ou légende? Jean-Baptiste de la Brosse.* Montréal (Éditions Bellarmin) 1984 8° 546.

La Colombière B. Claude 1641-1682.

798 *Spiritual maxims of Blessed Claude la Colombière.* Compiled by Joseph N. Tylenda S.I. Canadian Messenger 97 (1987) 2, 7-8.

Lafitau Joseph-François 1681-1746.

799 Kohl Karl-Heinz. *Ethnologie als Apologetik. Zu Lafitau's «Meurs des sauvages américains comparés aux meurs des premiers temps».* Dans son: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation* (Berlin, Medusa 1981) 77-100.

Laínez Diego 1512-1565.

800 Carrete Parrondo Carlos – Fraile Conde Carolina. *Los judeoconversos de Almazán, 1501-1505. Origen familiar de los Laínez.* Salamanca (Universidad Pontificia – Universidad de Granada) 1987 4° 144. (= Fontes Iudeorum Regni Castellae 4).

Lallemant Louis 1588-1635.

801 Louis Lallemant. *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemant della Compagnia di Gesù.* Roma (Edizioni Paoline) 1985 8° 440. (= Spiritualità – Maestri 2ª serie 5).

Traduction de la 3e édition (1979) préparée par le P. François COUREL, cf. AHSI 29 (1960) n° 466.

802 MONROY SALAZAR Miguel. *Vida espiritual sacerdotal según Luis Lallemant.* Tesis de licenciatura a la Pont. Univ. Gregoriana 1987 4° IV-88.

Lana Terzi Francesco 1631-1687.

803 ZANFREDINI Mario S.I. *Un gesuita scienziato del '600: P. Francesco Lana Terzi, precursore dell'aeronautica.* Civiltà cattolica (1987) 3, 115-128.

Landini Silvestro c.1503-1554.

·804 CAPONETTO Salvatore. *Infiltrazioni protestanti nella Garfagnana e nella Lunigiana del Cinquecento.* Dans: *Barga medicea e le «Enclaves» fiorentine della Versilia e della Lunigiana* (Firenze, L. S. Olschki 1983) 187-202.

L'article est basé sur les lettres du P. Silvestro Landini publiées dans les MHSI Litterae quadrimestres. I. 1546-1552.

Lang Franz 1654-1725.

805 BAUER Barbara. *Das Bild als Argument: Emblematische Kulissen in den Bühnenmeditationen Franciscus Langs.* Archiv für Kulturgeschichte 64 (1982) 79-170.

Latourelle René, né en 1918.

806 HORVÁTH István. *La manifestazione di Dio nel Gesù Cristo. I nuovi compiti della teologia fondamentale postconciliare nel pensiero di René Latourelle.* Tesina di licenza alla Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1987 4° 91.

Lavalette Henri de 1925-1985.

807 MOINGT Joseph S.I. *Éditorial [à la mémoire de Henri de Lavalette].* Recherches de science religieuse 75 (1987) 484-488.
Bibliographie chronologique de Henri de Lavalette, 491-492.

Laymann Paul 1574-1635.

808 TURRINI Miriam. *«Culpa theologica» e «culpa iuridica»: il foro interno all'inizio dell'età moderna.* Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 12 (1986) 147-168.

A propos de la «Theologia moralis» de P. Laymann voir: 152-156.

Ledit Joseph 1898-1986.

809 POGGI Vincenzo S.I. *Joseph Ledit S.I. (1898-1986). Journal d'une mission en Russie (1926).* Orientalia christiana periodica 53 (1987) 5-40.

Le Moyne Pierre 1602-1671.

810 EYMARD Julien. *Le Père Le Moyne «écorcheur» de Malherbe?* Cahiers de littérature du XVIIe siècle 6 (1984) 163-172.

811 FORD Philip. *Le Moyne, or poetry in transition.* Seventeenth Century French Studies 7 (1985) 78-83.

812 HOPE Quintín M. *Guilt and innocence in Le Moyne's «Acteon».* Papers on French Seventeenth Century Literature 12 (1985) 161-168.

813 MANTERO Anne. *La galerie d'Ampèle: description et narration dans les peintures poétiques du P. Le Moyne.* XVIIe siècle 39 (1987) 133-154.

814 PIEL Dietmar. *Emblematische Fürstenspiegel im 17. und 18. Jahrhundert: Saavedra – Le Moyne – Wilhelm.* Frühmittelalterliche Studien 20 (1986) 54-92.
Voir: Pierre Le Moyne, 72-79.

815 SERROY Jean. *D'un château à l'autre. Sur deux poèmes de Malherbe et de Le Moyne.* Recherches et travaux 26 (1984) 115-124.

León Pedro de 1545-1632.

816 OLIVARI Michele. *Lettura «politica» dei resoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso (1580-1620).* Rivista di storia e letteratura religiosa 22 (1986) 475-491.
A propos du livre signalé dans AHSI 52 (1983) n° 755.

Lievens Constant 1856-1893.

817 CLARYSSE F. L. S.I. *Lievens et sa méthode missionnaire.* Christ au monde 31 (1986) 222-232.

818 TIRKEY Agapit S.I. *Father Constant Lievens S.I., the missionary.* Indian Missiological Review 7 (1985) 109-144.

Lindworsky Johannes 1875-1939.

819 ÜHLEIN Herbert Oswald. *Johannes Lindworsky. Ein Jesuit als Experimentalpsychologe.* Dissertation an der Universität Passau 1986 8° 288.

Lizardi Julián de 1696-1735.

820 EGUREN Juan S.I. *Julián de Lizardi, jesuita, misionero, mártir.* Mensajero (1987) ag.-sept., 26-27.

Lombardi Riccardo 1908-1979.

821 FLÓREZ BELEDO Generoso S.I. *An appeal to the Church. Riccardo Lombardi S.I., his person, his work and its significance for the Church in Asia.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Anand 1986 8° XIV-216.

822 ZIZOLA Giancarlo. *Roncalli e Padre R. Lombardi.* Cristianesimo nella storia 8 (1987) 2, 73-93.

Lonergan Bernard 1904-1984.

Voir n° 151.

823 BRAIO Frank Paul. *Lonergan's retrieval of the notion of human being: Reflections on the argument of «Insight», chapters I-XVIII.* Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1986 4° 636.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 3065.

824 BURNS R. M. *Bernard Lonergan's proof of the existence and nature of God.* Modern Theology 3 (1987) 137-156.

825 CRONIN Brian Joseph. *The revelance of pluralism in the writings of Bernard Lonergan S.I. to African Christian theology.* Dissertation at Boston College, Chestnut Hill, Mass. 1986 4° 350.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1773.

826 CRYSDALE Cynthia S. W. *From «Is» to «Ought»: Kolberg, Lonergan and Method in the human sciences.* Laval théologique et philosophique 43 (1987) 91-107.

827 FALCAO Nelson. *«Knowing» according to Bernard Lonergan.* Roma (Urbanian University Press) 1987 8° 132.

828 FASCHING Darrell J. *Theology and public policy: Method in the work of Jean Luis Segundo, Jacques Ellul and Robert Doran.* Method 5 (1987) 1, 41-91.

829 FRISBY Mark E. *A critical appropriation of the concepts and positions of Bernard Lonergan's «Insight».* Dissertation at DePaul University, Chicago, Ill. 1986 4⁰ 356.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 2612.

830 HOLSINSKI T. *Process, Insight and empirical method. An argument for the compatibility of the philosophies of Alfred North, Whitehead and Bernard J. F. Lonergan, and its implications for foundational theology.* Dissertation at the Divinity School, Chicago, Illin. 1983 4⁰ 703.

831 McCOOL Gerald S.I. *History, Insight and judgment in Thomism.* International Philosophical Quarterly 27 (1987) 299-313.

832 McGINLEY Kevin Patrick. *Psychic and intellectual conversion in the philosophy of Bernard Lonergan.* Dissertation at Boston College, Chestnut Hill, Mass. 1985 4⁰ 205.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 2613.

833 McKINNEY Ronald H. S.I. *Beyond objectivism and relativism: Lonergan versus Bohm.* Modern Schoolman 64 (1986-87) 97-110.

834 MELCHIN Kenneth R. *History, ethics and emergent probability. Ethics, society and history in the work of Bernard Lonergan.* Lanham, MD (University Press of America) 1987 8⁰ xiv-282.

835 O'GRADY Des S.I. *«Verification»: a survey of Lonergan's usage.* Method 5 (1987) 1, 13-40.

836 PÉREZ VALERA J. Eduardo S.I. *The fruits from Lonergan's Insight. An example from Christology.* Katorikku Kenkyū 26 (1987) 1, 75-121 (en japonais).

837 ROBERT Pierre. *Théologie et vie spirituelle. Rencontre avec Bernard Lonergan.* Science et esprit 38 (1986) 331-341.

838 ROY L. *La contribution de Bernard Lonergan à la théologie contemporaine.* Studies in Religion 14 (1985) 475-485.

839 SALA Giovanni B. S.I. *Bernard Lonergan S.I.: un teologo esamina la propria mente.* Nottola (1985) 2-3, 35-50.

Cf. AHSI 56 (1987) n⁰ 772.

840 SINKE Beverly Raye Lancour. *A process of conversion: An application of Lonergan's heuristic structure of consciousness to Kierkegaard's spheres of existence.* Dissertation at Michigan State University, East Lansing 1986 4⁰ 198.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1373-1374.

841 STREETER Carla Mae. *Religious love in Bernard Lonergan as hermeneutical and transcultural.* Dissertation at Toronto School of Theology, Toronto, Ont. 1986 4⁰ 285.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 3788-3789.

842 TEKIPPE Terry J. *The orthodoxy of Lonergan's method: a response to Julian Burt.* Homiletic and Pastoral Review 87 (1986-87) 5, 59-64.

Cf. AHSI 86 (1987) n⁰ 753.

843 TEKIPPE Terry J. *Papal infallibility: An application of Lonergan's theological method.* Edited by ... Washington, D.C. (University Press of America) 1983 XVIII-398.

López Calo José, né en 1922.

844 *José López Calo. Curriculum vitae, bibliografía y publicaciones.* Santiago de Compostela 1983 4⁰ II-42-3.

Lubac Henri de, né en 1896.

Voir n⁰ 149 1092.

845 SENČÍK Štefan S.I. *Aj dnešný svet má vel'kých l'udí. Kardinál Henri de Lubac.* Posol (1987) 1, 12-16.

Traduction: Notre temps aussi a de grands hommes. Le Cardinal H. de L.

846 WOOD Susan Karaus. *The Church as the social embodiment of grace in the ecclesiology of Henri de Lubac.* Dissertation at Marquette University, Milwaukee, Wisc. 1986 4⁰ 333.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1782-1783.

Lubrano Giacomo 1619-1692.

847 SENSI Claudio. *L'«arcimondo» della parola. Saggi su Giacomo Lubrano.* Padova (Liviana) 1983 8⁰ XII-252. (= Guide di cultura contemporanea).
Opere di Giacomo Lubrano, 243-245.

848 SENSI Claudio. *Gli emblemi dell'inconsistenza e l'«arcimondo» della fantasia [in G. Lubrano].* Lettere italiane 34 (1982) 176-214.

Lyonnet Stanislao 1902-1986.

849 VANHOYE Albert S.I. *Stanislas Lyonnet S.I. (1902-1986).* Biblica 68 (1987) 141-142.

Mai Angelo 1782-1854, jésuite jusqu'en 1819.

850 MAGI F. *Lettera di Giacomo Leopardi ad Angelo Mai.* Strenna dei romanisti 46 (1985) 377-382.

Maimbourg Louis 1610-1686.

851 DECLERCQ Gilles. *L'histoire du calvinisme de Louis Maimbourg et sa réception par la critique protestante.* Dans: *De la mort de Colbert à la révocation de l'édit de Nantes* (Marseille, C. M. R. 1985) 199-212.

Maréchal, Joseph 1878-1945.

852 MARTIN Jannette L. *Mysticism and cognitional theory: A presentation and critique of the work of Joseph Maréchal.* Dissertation at Marquette University, Milwaukee, Wisc. 1986 4⁰ 285.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 4422.

Mariana Juan de 1536-1624.

853 LAURENTI Joseph L. *Presencia del P. Juan de Mariana S.I. (1536-1624) en la biblioteca de la Universidad de Illinois: fondos raros de los siglos XVI y XVII.* Dans: *Renaissance and Golden Age. Essays in honor of D. W. McPheeters* (Washington, D.C. 1986) 148-166.

854 NAVARRO AZNAR Fernando. *Trilogía de la ley en Juan de Mariana.* Dans: *Filosofía, sociedad e incomunicación* (Murcia, Universidad 1983) 321-326.

Martellange Étienne 1569-1641.

855 PÉQUET Émile C. *Étienne Martellange, frère jésuite et architecte de la construction du collège de La Flèche.* Cahiers fléchois 7 (1986) 2-10.

Masse André 1940-1987.

856 OPIELA Stanisław S.I. *André Masse S.I.* Przegląd Powszechny (1987) 4, 329-330.

857 VALADIER Paul S.I. *Le Père André Masse assassiné au Liban.* Études 367 (1987) 437-438.

Mastrilli Marcello 1603-1637.

858 TYLENDA Joseph N. S.I. *Origin of the Novena of grace.* Canadian Messenger 97 (1987) 3, 9-12.

Mayer B. Rupert 1876-1945.

859 ACQUAVIVA Giorgio. *Rupert Mayer, un gesuita contro il nazismo.* Milano (Gesuiti San Fedele) 1987 8º 208. (= Gesuiti 10).

860 ALBERTON Valério S.I. *P. Rupert Mayer.* Notícias para os nossos amigos e benfeitores (1987) julho, 10-13.

861 BIJMANS Hans S.I. *Pater Rupert Mayer S.I. Solidariteit en verzet in nazitijd.* Nijmegen (Heraut) 1987 12º 36.

862 BLEISTEIN Roman S.I. *«Ik kan niet zwijgen». Rupert Mayer, een man van het verzet.* Heraut 118 (1987) 155-158.

863 BLEISTEIN Roman S.I. *Rupert Mayer S.I.* Stimmen der Zeit 205 (1987) 289-290.

864 CIFUENTES GREZ Ramón Ángel S.I. *Rupert Mayer S.I. 1876-1945, defensor de la fe y de la justicia frente al nazismo.* Santiago del Chile (Editorial Salesiana) 1987 12º 52. (= Héroes de nuestro tiempo 67),

865 CVITKUŠIĆ Marko. *Istina se mora reči. Blaženi Rupert Mayer, apostol Münchena.* Vrelo Života 13 (1987) 217-227.
Traduction: La vérité doit être dite. Le Bx. R. M., apôtre de Munich.

866 FELDMANN Christian. *Die Wahrheit muß gesagt werden. Rupert Mayer. Leben im Widerstand.* Freiburg (Herder) 1987 8º 120.

867 GRITSCHNEDER Otto. *Ich predige weiter. Pater Rupert Mayer und das Dritte Reich. Eine Dokumentation.* Rosenheim (Rosenheimer Verlagshaus) 1987 8º 208.

868 GRITSCHNEDER Otto. *Pater Rupert Mayer S.I. Unbeugsam auf der Kanzel wie im Gefängnis.* Dans: *Große Gestalten des Glaubens* (München, Südwest 1982) 512-516.

869 HENGSBACH Franz. *Rupert Mayer, ein verlässlicher Cartellbruder.* Hinweise (Essen) 15 (1986) 5, 10-12.

870 HUG Joseph S.I. *La vie d'un résistant, Rupert Mayer (1876-1945).* Choisir (1987) mai, 5-9.

871 IMHOF Paul. *Unsere Gemeinschaft mit den Verstorbenen. Notizen aus dem Katechismus von Pater Rupert Mayer.* Geist und Leben 60 (1987) 161-162.

872 KOERBLING Anton S.I. *Pater Ruper Mayer.* Überarbeitet und ergänzt von Paul RIESTERER S.I. 4., überarbeitete und erweiterte Auflage. München (Schnell und Steiner) 1987 8º 208.
L'apôtre de Munich, le Père Mayer, 1876-1945. Paris (Éditions du Chalet) 1987 8º 110. (= Visages de l'Église).

Ruperto Mayer. Um santo em Munique, sob Hitler. São Paulo (Edições Loyola) 1987 12° IV-228. (= Companheiros de Jesus 5).

873 KOERBLING Anton S.I. *P. Rupert Mayer S.I. *23.1.1876 – † 1.11.1945. Kurzer Lebenslauf.* München (J. M. Greska) [1987] 12° 12.

874 MOLINARI Paolo S.I. *P. Rupert Mayer «l'apostolo di Monaco».* Civiltà cattolica (1987) 2, 326-339.

875 MOLINARI Paolo S.I. *Rupert Mayer S.I. Un santo dei nostri tempi.* Popolo (1987) 5, 18-20.

876 MOLINARI Paolo S.I. *Una luminosa figura di uomo e di sacerdote, Rupert Mayer S.I.* Roma (Civiltà cattolica) 1987 8° 32.
Réédition des articles signalés dans AHSI 29 (1960) n° 567 et 568.

877 MOLINARI Paolo S.I. – SIEBEN Karl B. S.I. *Dokumentation zur Seligsprechung von Pater Rupert Mayer S.I.* Erzabtei St. Ottilien (Eos Verlag) 1987 8° 196.
Literatur über Pater Rupert Mayer, 191-194.

878 *Pater Ruper Mayer.* Canisius (1987) Pfingsten, 1-15.
MENKE Burkhard S.I. *Seligsprechung,* 3-6.
MERTENS Klaus, *Pater Rupert Mayer,* 9-10.
BLEISTEIN Roman S.I. *Ein Mann des Widerstandes,* 12-15.

879 *Pater Rupert Mayer S.I. ... aber heilig werden müssen wir alle!* Blätter der österreichischen Jesuiten 60 (1987) 1, 1-24.

880 *Pater Rupert Mayer S.I. Selig und schwierig.* Entschluß 42 (1987) 3, 4-22.
SCHMIDT Georg S.I. *«Um Weizen und Spreu zu sondern». Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus,* 6-10.
MERTENS Klaus S.I. *Es bemächtigte sich meiner eine maßlose Erregung. Der NS-Staat hat seine Maske fallen lassen,* 11-14.
MASSMANN Monika. *«Ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst». Ein Jesuit ins Kloster verbannt,* 15-18.
KLEIN Ralf S.I. *Für Jugendliche geeignet? P. Rupert Mayer im Religionsunterricht,* 19-20.

881 *[P. Rupert Mayer S.I.]* An unsere Freunde (1987) 1, 1-23.
P. Rupert Mayer. Stationen seines Lebens, 4-5.
BLEISTEIN Roman S.I. *«Ich kann nicht schweigen». Rupert Mayer, ein Mann des Widerstandes,* 6-10.
KRÖNINGER Luzia. *«Furchtlos war er und glaubwürdig». Persönliche Erinnerungen,* 11-13.
RUPP Walter S.I. *«Die Religion liebenswert machen». Ein engagierter Seelsorger am Puls der Zeit,* 16-19.
SUDBRACK Josef S.I. *Güte und Geradheit. Seelsorger aus dem Geist der Exerzitien,* 20-23.

882 *Predigtsammlung zur Seligsprechung von Pater Rupert Mayer S.I.* München (E. Wewel) 1987 8° 64. (= Wewelbuch 140).

883 R. P. *Una testimonianza di fedeltà eroica. P. Rupert Mayer S.I.* Ai nostri amici (1987) 2, 24-27.

884 RATZINGER Joseph. *Pater Rupert Mayer, Zeuge der Wahrheit.* Internationale katholische Zeitschrift Communio 16 (1987) 357-363.

885 Riesterer Paul S.I. *Father Rupert Mayer S.I.* London (Catholic Truth Society) 1987 12⁰ 18.

Pages extraites:

Fearlees for truth. One who spoke out. Jivan (1987) May-June, 8-13.

886 Rupp Walter S.I. *Rupert Mayer S.I., der Apostel Münchens. Ein Lebensbild zur Seligsprechung.* München (Pressereferat) [1987] 8⁰ 36.

887 Rupp Walter S.I. – Vieregg Hildegard. *Eine Dokumentation in Texten und Bildern. Pater Rupert Mayer S.I.* Neuried (Echo Verlag) 1987 4⁰ 96.

888 Sandfuchs Wilhelm. *Isusovac protiv nacizma. O. Rupert Mayer DI. Branitelj istine, Apostol ljubavi prema bližnjemu, Preteča modernog dušobrižništva.* Zagreb (Provincijalat D.I.) 1986 8⁰ 314.

Traduction du livre signalé dans AHSI 51 (1982) n⁰ 658.

889 Sandfuchs Wilhelm. *Pater Rupert Mayer. Sein Leben in Dokumenten und Bildern, seine Seligsprechung.* 2., erweiterte Auflage. Würzburg (Echter) 1987 8⁰ 120.

Cf. AHSI 54 (1985) n⁰ 805.

890 Sandfuchs Wilhelm. *P. Rupert Mayer S.I. Wegweiser in seiner und für unsere Zeit. Ein Seelsorger von säkularer Bedeutung.* Ulrichsblatt. Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg 42 (1987) 9-16 Mai, 48-53.

891 Sandfuchs Wilhelm. *Rupert Meyer, ein Apostel der Caritas.* Hinweise (Essen) 15 (1986) 5, 8-10.

892 Schmidkonz Theo S.I. *In deiner Hand. Gebets-Meditationen zu Worten von P. Rupert Mayer S.I.* Erzabtei St. Ottilien (Eos Verlag) 1987 12⁰ 60.

893 Sudbrack Josef S.I. *Goedheid en directheid. De zalige Rupert Mayer.* Cardoner 6 (1987) 49-53.

894 Sudbrack Josef S.I. *«Herr, wie du willst ...» Ein Lieblingsgebet von Pater Rupert Mayer.* Geist und Leben 60 (1987) 226-227.

895 Sudbrack Josef S.I. *Pater Rupert Mayer: Zeugnis für Gott – Dienst am Menschen.* Würzburg (Echter) 1987 12⁰ 32.

896 Sudbrack Josef S.I. *«Die Ruhe eines mit Gott verbundenen Menschen». Woraus Pater Rupert Mayer lebte.* Geist und Leben 60 (1987) 163-172.

897 Suzuki Nobuaki S.I. *Rupert Mayer: the apostle of truth and freedom.* Sophia 36 (1987) 452-461 (en japonais).

898 Vlossák Rudolf. *München apostola: P. Rupert Mayer.* Barátainknak (1987) 19-23.

Traduction: L'apôtre de Munich.

899 Wetter Friedrich. *Es geht nicht ohne Gott. Das Lebenszeugnis von Pater Rupert Mayer. Hirtenbrief zur Fastenzeit.* München (Pressereferat der Erzdiözese) 1987 8⁰ 20.

Ménestrier Claude-François 1631-1705.

Voir n⁰ 555.

900 Groulier Jean-François. *Constitution et statut de la figure dans les «Décorations funèbres» de Claude-François Ménestrier.* Écrit-voir 8 (1986) 98-107.

901 LOACH Judi. *L'influence de Tesauro sur le Père Ménestrier*. Dans: *La France et l'Italie au temps de Mazarin* (Grenoble, Presses universitaires de Grenoble 1986) 167-171.

902 McGOWAN M. M. *La contribution du Père Ménestrier à la vie de fête en Savoie au XVIIe siècle*. Cahiers de civilisation alpine 4 (1985) 129-146.

Młodzianowski Tomasz 1622-1686.

903 BARGIEŁ Franciszek S.I. *Tomasz Młodzianowski S.I. (1622-1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej*. Kraków (Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego) 1987 8° 240.

Résumé: Thomas Młodzianowski S.I. (1622-1686) e suaresiana philosophus schola, 227-231.

Molina Luis de 1535-1600.

Voir n° 224.

904 DOMÍNGUEZ ASENSIO José Arturo. *La eclesiología en los comentarios de Molina a la «Secunda Secundae»*. Archivo teológico granadino 50 (1987) 5-110.

905 VEREECKE Louis. *La théologie missionnaire de Louis de Molina S.I. († 1600)*. Euntes docete 39 (1986) 451-469.

Molnár János 1728-1804.

906 FEHÉR Katalin. *Az első magyar nyelvű rendszeres neveléstan*. Magyar Könyvszemle 102 (1986) 316-320.

Traduction: Le premier manuel de pédagogie systématique en langue hongroise. – Il s'agit de l'ouvrage de J. Molnár (1776).

Mondésert Claude, né en 1906.

907 *Bibliographie de Claude Mondésert*. Dans: *Alexandrina. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert* (Paris, Cerf 1987) XV-XVIII.

Montengón Pedro de 1745-1824.

Voir n° 716.

908 Pedro de Montengón. *Eusebio*. Edición de Fernando GARCÍA LARA. Madrid (Editora Nacional) 1984 8° 1110.

Morais Manuel de 1511-1554.

909 TEIXEIRA Manuel. *P. Manuel de Morais S.*. Boletim eclesial 85 (1987) 2, 51-56.

Mourão João 1681-1726.

910 RAMOS João de Deus. *Uma achega à biografia do Pe. João Mourão e ao «Lontano confino» de Pascuale d'Elia*. Boletim eclesial 84 (1986) 5, 59-61.

Cf. AHSI 33 (1964) n° 621.

Muckermann Friedrich 1883-1946.

911 TER HAAR Carel. *P. Friedrich Muckermann S.I. und «Der Deutsche Weg»: Katholisches Exil in den Niederlanden*. Dans: *Christliches Exil und christlicher Widerstand* (Regensburg, F. Pustet 1987) 275-328.

Nadal Jéronimo 1507-1580.

912 ALCINA I ROSSELLO Llorenç. *Jeroni Nadal, prevere mallorquí i vicari general de sant Ignasi de Loyola*. Comunicació 48-49 (1987) 3-21.

Naruszewicz Adam 1733-1796.

913 RUDNICKA Jadwiga. *Poszukiwania biblioteczno-archiwalne Albertrandiego w Rzymie w świetle listu do Naruszewicza z 1782 roku*. Wiek Oświecenia 4 (1984) 151-163.

Traduction: Recherches bibliothèco-archivistiques d'Albertrandi à Rome, à la lumière de la lettre écrite en 1782 à Naruszewicz.

Nicolas Louis 1634-? jésuite jusqu'en 1675.

914 GAGNON F.-M. *Le Castor et ses «signatures». Analyse d'une figure du «Codex canadiensis», attribué au jésuite Louis Nicolas.* Quaderni del Seicento francese 6 (1984) 255-266.

Nieremberg Juan Eusebio 1595-1658.

915 PORQUERAS-MAYO Alberto – LAURENTI Joseph L. *La colección de Juan Eusebio Nieremberg en la Universidad de Illinois (Ediciones del siglo xvii).* Dans: *Philologica hispaniensia in honorem Manuel Alvar.* III (Madrid, Gredos 1986) 355-368.

Nunes José Carlos 1917-1987.

916 *In memoriam. Pe. José Carlos Nunes S.I.* Cultura e fé 10 (1987) out.-dez., 3-5.

Oosterhuis Huub, né en 1933, jésuite jusqu'en 1969.

917 STOCK Alex. *Gottesfürchtige Andacht. Lieder aus Amsterdam. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis.* Theologische Quartalschrift 167 (1987) 45-55.

Papebroch Daniel 1628-1714.

918 KINDERMANN Udo. *Zwei Tage in Padua. Eine lateinische Beschreibung der Kunstdenkmäler der Stadt durch den Jesuiten Daniel Papebroch.* Dans: *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire* (Hildesheim, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1968) 633-670. – Suit:
PAPKE Maria. *Kunsthistorische Anmerkungen zu Papebrochs Reisebericht.* 670-690.

Pareja Félix María 1890-1983.

919 BOSCH VILÁ Jacinto. *Homenaje al P. Pareja y razones para una dimisión.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 20 (1984) 25-31.

920 EPALZA Mikel de. *El Padre Félix María Pareja y los eclesiásticos en el arabismo español del siglo xx.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 20 (1984) 33-52.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 54 (1985) n° 826.

Pázmány Péter 1570-1637.

921 *Pázmány Péter prédikációi.* Válogatta és a szöveget gondozta TARNÓC Márton. Budapest (Szépirodalmi Könyvkiadó) 1987 8° 400.

Traduction: Sermons de P. P. Choix et édition de M. T.

922 BAGIN Anton. *Peter Pázmány a Bratislava.* Duchovný Pastier 68 (1987) 201-205.

923 BESSE J. P. *Le Borromée magyar: le cardinal Pázmány primat de Hongrie (1570-1637).* Dans: *L'évêque dans l'histoire de l'Église* (Angers, Presses de l'Université 1984) 83-90.

924 GERÉBY György. *Pázmány Péter: Egy tudakozó prédikátor nevével íratott öt levél.* Irodalomtörténeti Közlemények 89 (1985) 316-323.

Traduction: P. P.: Les cinq lettres écrites sous le nom d'un prédicateur qui se renseigne. Article de compte rendu de l'édition signalée dans AHSI 54 (1985) n° 831.

925 HARGITTAY Emil – VARGA Ágnes. *A hitvitáktól a gyakorlati politikáig (Pázmány Péter politikai pályájának alakulása).* Dans: *Irodalom és ideológia a 16-17. században* (Budapest, Akadémiai Kiadó 1987) 311-335.

Traduction: Des controverses à la politique pratique (L'évolution de la carrière politique de P. P.). Dans: Littérature et idéologie aux 16e-17e siècles.

926 KAKUCSKA Mária. *Juan Luis Vives és Pázmány Péter a nőnevelésről.* Irodalomtörténeti Közlemények 89 (1985) 479-485.

Traduction: J. L. V. et P. P. sur l'éducation des femmes.

927 LÁSZLÓ Mihály. *Pázmány Péter könyvtárának két kötete.* Magyar Könyvszemle 103 (1987) 221.

Traduction: Deux volumes de la bibliothèque de P. P.

928 NEMESKÜRTY István. *«Oly magyar, mint akárki». A felekezeti viszályokon túllépő Pázmány Péter.* Diakonia 9 (1987) 2, 25-28.

Traduction: «Tel hongrois, n'importe qui». P. P. qui depasse les discussions confessionnelles.

929 *Pázmány Péter emlékezete halálának 350. évfordulóján.* Szerkesztették LUKÁCS László S.I. és SZABÓ Ferenc S.I. Roma (Tip. U. Detti) 1987 8° 494.
ŐRY Miklós S.I. *Pázmány kegyelemvitája a grázi egyetemen,* 9-98.
SZABÓ Ferenc S.I. *Pázmány hitelemzése a grázi De fide-traktátusban,* 99-180.
BITSKEY István. *Megjegyzések Pázmány grázi vitairatairól,* 181-196.
LUKÁCS László S.I. *Jezsuita maradt-e Pázmány mint érsek?* 197-267.
SZÁNTÓ Konrád O.F.M. *Pázmány főpásztori tevékenysége. Szerepe a magyar katolicizmus megújításában,* 269-304.
MÉSZÁROS István. *Pázmány Péter, 17. századi katolikus iskolaügyünk újjászervezője,* 305-360.
GYURÁS István S.I. *Pázmány Kalauzának latin fordítása és a wittenbergi válasz,* 389-398.
HERNER János. *Pázmány Péter és Istvánffy Históriájának kiadása,* 399-403.
HARGITTAY Emil. *A politikai elmélet Pázmány tevékenységének hátterében,* 405-448.
POLGÁR László S.I. *Pázmány-bibliográfia,* 449-484.

Traduction: A la mémoire de P. P. au 350e anniversaire de sa mort. – Dispute sur la grâce par P. à l'université de Graz. – Analyse de la foi de P. dans son traité De fide à Graz. – Observations à propos des écrits polémiques de P. à Graz.– P. est-il resté jésuite comme archevêque? – L'activité pastorale de P. Son rôle dans la renaissance du catholicisme en Hongrie. – P. P. réorganisateur des écoles catholiques au XVIIe siècle. – La traduction latine de «Kalauz» de P. et la réponse de Wittemberg. – P. P. et l'édition de l'Histoire d'Istvánffy. – La théorie politique au fondement de l'activité de P.

930 SUMONYI Zoltán. *Pázmány. Dráma három felvonásban, prológussal.* Dans son: *Magyar messiások* (Budapest, Magvető 1984) 87-181.

Traduction: P. Drame en trois actes, avec prologue. Dans: Messies hongrois.

831 SZABÓ Ferenc S.I. *In memoria di Péter Pázmány (Per un ritratto del polemista e del teologo nel 350° anniversario della morte).* Rivista di studi ungheresi 2 (1987) 41-53.

932 SZABÓ Ferenc S.I. *A keresztény lelkiség alapjai Pázmány Péternél.* Szolgálat 73 (1987) 30-40.

Traduction: Les bases de la spiritualité chrétienne chez Péter Pázmány.

Philippart Henri 1875-1960.

933 PREUD'HOMME G. *Un jésuite résistant à Tournai (1915-1918). Édition du rapport du Père Henri Philippart.* Mémoires de la Société royale d'histoire et d'archéologie de Tournai 4 (1983-1984) 367-427.

Piller Mátyás 1733-1788.

934 BUNKE Zsuzsanna. *Piller Mátyás (1733-1788) és Herbáriuma.* Botanikai Közlemények 72 (1985) 185-195.

Résumé: Matthias Piller (1733-1788) und sein Herbar, 194-195.

Pinard de la Boullaye Henri 1874-1958.

935 KŁAKOWSKI Tadeusz. *Nominalna definicja religii według H. Pinarda de la Boullaye S.I.* Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 11 (1985) 111-162.

Traduction: Definition nominale de la religion selon H. Pinard de la Boullaye S.I.

Piramowicz Grzegorz 1735-1801.

936 MIZIA Tadeusz. *Piramowiczowa rocznica.* Przegląd Humanistyczny 26 (1982) 3-4, 25-31.

Traduction: Anniversaire de Piramowicz. – Il s'agit du 181e anniversaire de sa mort.

Poczobut Marcin 1728-1810.

937 BUDINAITĖ Salomėja. *M. Počobuto Kalendoriai.* Knygotyra 13 (1987) 1, 66-67.

Résumé: Calendars of M. Pochobutas, 67.

938 GIRNIUS Antanas. *Martynas Počobutas, žymus astronomas ir geodezininkas.* Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Suvažiavimo Darbai 11 (1987) 173-202.

Résumé: Martynas Poczobutas, outstanding astronomer and geodesist, 197-198.

Poppe Franz 1906-1987.

939 NEUFELD Karl H. S.I. *P. Franz Poppe S.I. Ein Laerscher als Jesuit.* Laerer Nachrichten 5 (1987) November, 7-8.

Possevino Antonio 1535-1611.

940 BIONDI Albano. *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina.* Dans: *Storia d'Italia.* Annali 4. *Intellettuali e potere* (Torino, G. Einaudi 1981) 253-302.

Voir: Un progetto di egemonia culturale: la «Biblioteca selecta» di Antonio Possevino. Cf. AHSI 52 (1983) n° 826.

941 DONNELLY John Patrick S.I. *Possevino's papalist critique of French political writers.* Sixteenth Century Essays and Studies 8 (1987) 31-39.

942 PEYRONEL RAMBALDI S. *Educazione evangelica e catechistica: da Erasmo al gesuita Antonio Possevino.* Dans: *Ragione e «Civilitas». Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo* (Milano, F. Angeli 1986) 73-92.

Potier Pierre-Philippe 1708-1781.

943 TOUPIN Robert S.I. *L'érudition et la fonction du savoir au XVIIIe siècle: Pierre Potier chez les Hurons du Détroit.* Dans: *Man and nature – L'homme et la nature* (London, 1982) 165-174.

944 TOUPIN Robert S.I. *Les routes de canot et de terre au pays des Illinois et dans la vallée de la Quanache au XVIIIe siècle: les recueils de Pierre Potier.* Dans: *Actes du I Congrès international sur la toponymie française de l'Amérique du Nord* (Québec 1986) 446-454.

Pozzo Andrea 1642-1709.

945 ČAVEC Blaž. *Brat Pozzo, slikar i graditelj.* Ignacijev Put 3 (1987) 1, 13-15.

Traduction: Le Frère Pozzo, peintre et architecte.

Pro Miguel 1891-1927.

946 TYLENDA Joseph N. S.I. *A modern martyr of Christ the King.* Canadian Messenger (1987) November, 8-9.

947 ZENTAI Zoltán. *Egy xx. századi jezsuita vértanú: P. Miguel Pro.* Barátainknak (1987) 14-18.

Traduction: Un jésuite martyr du XXe siècle.

Przywara Erich 1889-1972.

948 NAAB Erich. *Zur Begründung der analogia entis bei Erich Przywara. Eine Erörterung.* Regensburg (Pustet) 1987 8° 140. (= Eichstätter Beiträge 21).

949 ZOCHE Hermann Josef. *Zwischen Pantheismus und Theophanismus. Zur Grundlegung und Struktur der kreatürlichen und gnadenhaften Gottesbeziehung des Menschen nach der Analogielehre von Erich Przywara.* Dissertation an der Universität Augsburg 1985 8° IV-304.

Quiles Ismael, né en 1906.

950 RODRÍGUEZ A. *El pensamiento filosófico del Dr. Ismael Quiles.* Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana 1 (1984) 61-73.

Rahner Karl 1904-1984.

Voir n° 149 151 153 155 532.

951 NEUFELD K.-H. S.I. *Bibliografia delle opere di Karl Rahner apparse in lingua italiana.* Fenomenologia e società 6 (1985) 131-145.

952 Karl Rahner S.I. *Erinnerungen.* Im Gespräch mit Meinold KRAUSS. Freiburg (Herder) 1984 8° 126. (= Herderbücherei 1154).
I remember. An autobiographical interview with Meinold KRAUSS. New York (Crossroad) 1985 8° VI-112.

953 BAUERDICK Rolf. *Transzendentale Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts. Die mystische Theologie Karl Rahners, am Ende der Moderne.* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 (1986) 291-310.

954 BERNA Francis James Xavier. *Passover in Christ. St. Bonaventure's «Itinerarium» from the perspective of Karl Rahner's theology.* Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1986 4° 299.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1366.

955 BONSOR Jack Arthur. *Karl Rahner's notion of truth in his fundamental theological hermeneutic of the Christian faith: the influence of Heidegger.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1986 4° 289.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 946.

956 BRIDGES James Terrell. *Human destiny and resurrection in Pannenberg and Rahner.* Dissertation at Rice University, Houston, Texas 1986 4° 367.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1772.

957 BUCKLEY James J. S.I. *Christological inquiry: Barth, Rahner and the identity of Jesus Christ.* Thomist 50 (1986) 568-598.

958 CAVALCOLI G. *La rivelazione originaria di K. Rahner.* Sacra doctrina 30 (1985) 537-559.

959 DOWNING Bridget Agnes. *Karl Rahner's pastoral theology: A study of its implications for the Christian in the modern world.* Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1986 4° 435.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 3082.

960 DULLES A. *Zur Überwindbarkeit von Lehrdifferenzen. Überlegungen aus Anlaß zweier neuerer Lösungsvorschläge.* Theologische Quartalschrift 166 (1986) 278-289.

961 Fahey Michael A. S.I. *Karl Rahner, theologian.* Catholic Theological Society of America. Proceedings of the Annual Convention 39 (1984) 84-98.

962 Finan Barbara Ann. *The mission of the Holy Spirit in the theology of Karl Rahner.* Dissertation at Marquette University, Milwaukee, Wisc. 1986 4⁰ 285.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 4422.

963 Fries Heinrich. *Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte.* Theologische Quartalschrift 166 (1986) 302-312.

964 Girardi G. *Karl Rahner per la teologia della liberazione.* Fenomenologia e società 6 (1985) 49-87.

965 Guggenberger Engelbert. *Christologie – Anthropologie – Moraltheologie. Die Bedeutung der transzendentalen Christologie Karl Rahners für die moraltheologische Grundlagendiskussion.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana, Roma (Typ. PUG) 1987 8⁰ x-134.

966 Hauser L. *Bedingungen ökumenischer Gespräche in «nachchristlicher Zeit». Zur Bedeutung Karl Rahners theologischer Theorie der Moderne.* Una Sancta 41 (1986) 285-294.

967 Havrilak Gregory Charles. *Easter Christian elements in the christology of Karl Rahner and Jürgen Moltmann: Contemporary trends in Catholic and Protestant thought from an Orthodox perspective.* Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1986 4⁰ 317.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1369.

968 Hines Mary Elizabeth. *Karl Rahner on religious and theological possibilities of dogma today.* Dissertation at the University of St. Michael's College, Toronto, Ont. 1984 4⁰ 346.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 218.

969 Klein Alfons S.I. *Rahner, the Jesuit theologian.* Ignis 14 (1985) 1, 31-39.

970 Klimski Tadeusz. *Czlowiek jako relacja bytującego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej Karla Rahnera.* Warszawa (Akademia Teologii Katolickiej) 1986 8⁰ 102.
Résumé: Man as the relation of this what is being to the very being. Basic problems of philosophical anthropology of Karl Rahner, 97-99.

971 Knasas John F. X. *Esse as the target of judgment in Rahner and Aquinas.* Thomist 51 (1987) 222-245.

972 Larrabe José Luis. *El testamento espiritual de Rahner como sacerdote.* Manresa 59 (1987) 39-47.

973 Lowry David John. *Toward a theology of prophecy: The prophetic element in the Church as conceived in the theology of Karl Rahner.* Dissertation at Lutheran School of Theology at Chicago 1986 4⁰ 305.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 2200.

974 Mann Peter. *A way of life shaped by death and resurrection: Memories of Karl Rahner.* New Catholic World 230 (1987) 136-139.

975 Mascitelli E. *Karl Rahner: teologia ed evoluzione. Note di letture di uno scienziato.* Fenomenologia e società 6 (1985) 88-105.

976 MEYER Harding. *Die Thesen von Fries und Rahner. Versuch einer Weiterführung. Eine lutherische Stellungnahme zu Thesen II und IV.* Theologische Quartalschrift 166 (1986) 290-301.

977 MOLTMANN J. *Etre-chrétien, Etre-homme et royaume de Dieu. Dialogue avec Karl Rahner.* Bulletin du Centre protestant d'études 38 (1986) 5-22.

978 MURPHY Marie. *A critical analysis of Karl Rahner's eschatology.* Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1985 4° 287.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 2201.

979 NELSON Daniel M. *Karl Rahner's existential ethics: A critique based on St. Thomas's understanding of prudence.* Thomist 51 (1987) 461-479.

980 NEUFELD K.-H. S.I. *La recezione del pensiero di Karl Rahner in Italia.* Fenomenologia e società 6 (1985) 146-156.

981 NEUFELD K.-H. S.I. *Teologo nel mondo di oggi: Karl Rahner.* Fenomenologia e società 6 (1985) 34-48.

982 NEUFELD Karl H. S.I. *Zur Mariologie Karl Rahners. Materialien und Grundlinien.* Zeitschrift für katholische Theologie 109 (1987) 431-439.

983 O'CONNELL P. F. *«Is the world a problem?» Merton, Rahner and Clark on the diaspora Church.* American Benedictine Review 37 (1986) 349-369.

984 PETERS A. *Zwischen Gottesmystik und Christuszeugnis. Zur Theologie Karl Rahners.* Theologische Rundschau 51 (1986) 269-314.

985 RÖPER Anita. *Karl Rahner als Seelsorger.* Innsbruck (Tyrolia-Verlag) 1987 8° 160.

986 SANNA Ignazio. *La recezione di Karl Rahner in Italia.* Teologia 12 (1987) 46-96.

987 TAYLOR M. L. *God is love: A study in the theology of Karl Rahner.* Atlanta GA (Scholars Press) 1986 8° XVIII-416. (= American Academy of Religion Academy Series 50).

988 UREÑA PASTOR Manuel. *La significación de la teología trascendental antropológica de Karl Rahner en la teología contemporánea.* Dans: *La proclamación del mensaje cristiano* (Valencia, Facultad de teología San Vicente Ferrer 1986) 317-333.

989 VORGRIMLER Herbert. *Karl Rahner, the theologian's contribution.* Dans: *Vatican II by those who were there* (London, Chapman 1986) 32-46.

990 VORGRIMLER Herbert. *Understanding Karl Rahner. An introduction to his life and thought.* New York (Crossroad) 1986 8° x-198.
Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero. Brescia (Morcelliana) 1987 8° 240.
Traduction du livre signalé dans AHSI 55 (1986) n° 830.

991 WEGER Karl-Heinz. *«Können Nicht-Christen jetzt auch Christen sein?» Überlegungen zum «anonymen Christentum».* Erbe und Auftrag 63 (1987) 441-453.

992 WEGER Karl-Heinz. *Zur Theologie Karl Rahners.* Erbe und Auftrag 63 (1987) 337-348.

993 WITT Christopher P. *Toward an integration of personal growth and priestly formation: A workshop based on the theology of Karl Rahner and the psychology of Erik Erikson.* Dissertation at the Catholic University of America, Washington, D.C. 1986 4° 214.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 942.

994 YOUNG Pamela Dickey. *Rahner's searching Christology.* New Blackfriars 68 (1987) 437-443.

995 ZUKOWSKI Edward Francis. *The objective limitations of transcendental subjectivity in the moral theology of Karl Rahner.* Dissertation at Fordham University, Bronx, N.Y. 1984 4° 330.

Résumé: Diss. Abstr. A 46 (1985-86) 453-454.

Rapin René 1621-1687.

Voir n° 532.

996 LE GUERN Michel. *Bernard Lamy et René Rapin: deux conceptions de la culture.* Dans: *De la mort de Colbert à la révocation de l'édit de Nantes* (Marseille, C. M. R. 1985) 73-78.

997 MASON H. A. *The founding of modern European criticism.* III. *Rapin's critical reflections on modern poetry.* Cambridge Quarterly 13 (1984) 93-128.

998 VIALA Alain. *Rapin, René.* Dictionnaire des littératures de langue française (1984) 1875.

Régis S. Jean-François 1597-1640.

999 MATIN Denis. *Notes sur l'iconographie de saint François Régis en Nouvelle-France.* Journal of Canadian Art History 9 (1986) 1, 1-27.

Restrepo Félix 1887-1965.

1000 BEJARANO DÍAZ Horacio. *Centenario del Padre Félix Restrepo S.I.* Boletín de la Academia Colombiana 37 (1987) 33-35.

Ribadeneira Pedro de 1527-1611.

Voir n° 532.

1001 LAURENTI Joseph L. – PORQUERAS-MAYO Alberto. *La colección del Padre Rivadeneyra S.I. (1527-1611) en la biblioteca de la Universidad de Illinois (siglos XVI y XVII).* Gutenberg-Jahrbuch 61 (1986) 355-360.

Ricci Matteo 1552-1610.

Voir n° 498 501.

1002 DI GIORGIO Franco. *Comprendere e convertire. Il dialogo di Padre Matteo Ricci con le religioni cinesi.* Milano (Edizioni Istra) 1986 8° 184.

1003 FORD Rosalie Judith. *Matteo Ricci S.I. in China, 1583-1610: A case study of a precursor in educational anthropology.* Dissertation at the University of Connecticut, Storrs 1985 4° 258.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 441-442.

1004 LIN Jinshui. *Li Madou wenyu renwu biao.* Zhongwai Guanxishi Luncong 1 (1985) 117-143. – Réédition dans: China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 9 (1987) 1-27.

Traduction: Liste des personnages avec lesquels M. Ricci a eu des relations.

1005 MELIS Giorgio. *Temi e tesi della filosofia europea nel «Tianzhu Shiyi» di Matteo Ricci.* Mondo cinese 10 (1982) settembre, 9-30.

1006 MIREWICZ Jerzy S.I. *Mur chiński i europejski. Matteo Ricci, 1552-1610.* Dans son: *Obrońcy i słudzy Europy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1987) 217-224.

Cf. AHSI 55 (1986) n° 856.

1007 SPENCE Jonathan D. *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci.* Milano (Il Saggiatore) 1987 8° 348. (= La Cultura 52).

Het geheugenpaleis van Matteo Ricci. De missie van een jezuïet in China, 1552-1610. Amsterdam-Brussel (Elsevier) 1987 8° 342.

Cf. AHSI 54 (1985) n° 962.

1008 SPENCE Jonathan D. *Ricci.* Yale Review 73 (1983-84) 1, 47-71.

Ripalda Jerónimo de 1535-1618.

1009 HERNÁNDEZ Benigno. *La «editio princeps» del catecismo de Ripalda se conserva en Salamanca. Único ejemplar conocido en el mundo.* Boletín oficial del obispado de Salamanca (1984) 360-362.

Rodrigues António c.1516-1568.

1010 MCNASPY Clemente S.I. *Un jesuita, co-fundador de Asunción.* Acción (1987) agosto 18-19.

Rodrigues Simão 1510-1579.

1011 PACHECO José Carlos Monteiro S.I. *Simão Rodrigues, iniciador da Companhia de Jesus em Portugal.* Braga (Editorial A.O.) São Paulo (Edições Loyola) 1987 8° 260. (= Colecção «Testemunhas» 3).

Rosales Diego de 1603-1677.

1012 HANISCH Walter S.I. *La formación del historiador Diego de Rosales.* Boletín de la Academia chilena de la historia 50 (1983) 115-144.

1013 HANISCH ESPÍNDOLA Walter S.I. *El linaje del historiador Diego de Rosales S.I.* Revista de estudios históricos 35 (1983) 41-68.

Rousselot Pierre 1878-1915.

1014 MCDERMOTT John M. S.I. *Sheehan, Rousselot and theological method.* Gregorianum 68 (1987) 705-717.

Rubbens Jan 1887-1959.

1015 BEGHEYN Paul S.I. *Pater J. Rubbens S.I. (1887-1959). Het «jungske» uit de Molenstraatskerk.* Nijmegen (Gemeentearchief) 1987 8° 108. (= Nijmeegse Studiën 13).

Rubio B. José María 1864-1929.

1016 CEÑAL Rafael S.I. *El beato José M. Rubio Peralta, apóstol del Corazón de Jesús.* Cristiandad 43 (1986) 163-165.

Ruiz Gregorio 1937-1986.

1017 EPALZA Mikel de. *Décès du P. Gregorio Ruiz.* Islamocristiana 12 (1986) 199-200; aussi dans: Boletín de la Asociación española de orientalistas 23 (1987) 402-403.

1018 *Gregorio Ruiz. Cuatro semblanzas in memoriam.* Miscelánea Comillas 45 (1987) 239-258.

REVUELTA Manuel S.I. *Perfiles humanos de Goyo,* 240-243.
BUSTO SAIZ José Ramón S.I. *Goyo Ruiz, profesor y estudioso,* 244-247.
COLUNGA Ramón S.I. *Goyo en clase,* 248-250.

GIL Eusebio S.I. *Publicaciones y actividad teológica de Gregorio Ruiz*, 251-258.

Ruiz de Montoya Antonio 1585-1652.

Voir n° 465 468 472.

1019 CARBONELL DE MASY Rafael S.I. *La contribución de Ruiz de Montoya al desarrollo económico de las reducciones.* Pesquisas. História 25 (1986) 133-155.

Ryllo Maksymilian 1802-1848.

1020 SCHMID Erich. *Alle origini della missione dell'Africa Centrale (1846-1862).* Verona (Novastampa) 1987 8° 336. (= Studi comboniani 7).

Voir: L'impresa missionaria sotto P. Maksymilian Ryllo, 109-127.

Saccheri Girolamo 1667-1735.

1021 DI STEFANO M. Elena. – FRASCA SPADA Marina. *Logica, metodo, geometria: Saccheri, Borelli e l'equidistante da una retta.* Epistemologia (1985) 33-75.

1022 MAGNI U. P. *Dallo spazio classico all'iperspazio moderno. Spunti e appunti sulla «operazione Saccheri». Iperspazi e trascendenza.* Responsabilità del sapere (1984) 50-89.

Sailer Johann Michael 1751-1832.

Voir n° 149 206.

1023 IMMLER Gerhard. *Johann Michael Sailers Staatsphilosophie. Ein Beitrag zu den Beziehungen zwischen Sailer und König Ludwig I.* Zeitschrift für bayerische Landsgeschichte 49 (1986) 399-419.

1024 SCHWAIGER Georg. *Begegnungen mit Sailer.* Dans: *Kirche ohne Vorzimmer* (Planegg 1986) 247-258.

Sanvitores B. Diego Luis de 1627-1672.

1025 BRICEÑO JÁUREGUI Manuel S.I. *Luis de Sanvitores.* Popoli (1987) 6, 40-43.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.

Voir n° 362.

1026 Maciej Kazimierz Sarbiewski. *Poezje wybrane.* Wybór i wstęp Jakub Zdzisław LICHAŃSKI. Warszawa (Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza) 1986 12° 112.

1027 STAWECKA Krystyna. *«Instar Dei poeta» w teorii Sarbiewskiego.* Roczniki Humanistyczne 32 (1984) 1, 147-162.

Résumé: «Instar Dei poeta» in der Theorie Sarbiewskis, 161-162.

1028 STAWECKA Krystyna. *Maciej Kazimierz Sarbiewski o poezji lirycznej. Komentarz do «Characteres lyrici».* Roczniki Humanistyczne 32 (1984) 1, 135-146.

Résumé: Maciej Kazimierz Sarbiewski über lyrische Dichtung. Ein Kommentar zu «Characteres lyrici», 146.

Segovia Augusto, né en 1902.

1029 *El Profesor Augusto Segovia Muñoz S.I.* Dans: *Miscelánea Augusto Segovia* (Granada, Facultad de teología 1986) 7-11.

Silling Theodorus 1577-1657.

1030 BAUMGARTEN Jörg-Holger. *Ignatius-Schrein, Erzbischöfliches Diözesanmuseum.* Dans: *Kölner Reliquienschreine* (Köln, Wienand Verlag 1986) 120-125.

Ce reliquaire est l'oeuvre du frère Th. Silling.

Širvydas Konstantinas 1579-1631.

1031 KUOLYS Darius. *Asmenybės laisvės problema K. Sirvydo «Punktuose Sakymų».* Literatūra (1987) 20-26.

Résumé: Zum Problem der Freiheit der Persönlichkeit in «Punktai Sakymų» von K. Sirvydas, 26.

1032 PAKALKA K. *K. Širvydo žodyno pratarmė.* Kalbos Kultūra (1979) 37, 85-87.

Traduction: La préface du dictionnaire de K. Š.

Skarga Piotr 1536-1612.

Voir n⁰ 362.

1033 MIREWICZ Jerzy S.I. *Aktor wielkiego dramatu Europy. Piotr Skarga, 1536-1612.* Dans son: *Obrońcy i słudzy Europy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1987) 240-247.

Cf. AHSI 55 (1986) n⁰ 920.

Śmiglecki Marcin 1564-1618.

1034 DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Polemika Marcina Śmigleckiego z braćmi polskimi, zwanymi arianami, o bóstwie Chrystusa.* Studia Historyczne 27 (1984) 3-20.

Résumé: On the polemic disputes between Marcin Śmiglecki and the Polish Brethren known as the Aryans, about the divinity of Christ, 19-20.

1035 MAJEWSKI Maksymilian. *Marcin Śmiglecki's «Organon logic».* Organon 18-19 (1982-1983) 143-159.

1036 NOWAK Ludwik. *Les idées gnoséologiques de Marcin Śmiglecki.* Organon 16-17 (1980-1981) 135-150.

Sonet Jean 1908-1987.

1037 *Le Père Jean Sonet nous a quittés.* Nouvelles de Córdoba 82 (1987) décembre, 1-4.

Southwell S. Robert 1560-1595.

1038 ROBERTS Lorraine Margaret. *Transformations in the poetry of the English Counter-Reformation: The examples of Southwell and Crashaw.* Dissertation at the University of Missouri, Columbia 1982 4⁰ 342.

Résumé: Diss. Abstr. A 43 (1982-83) 1982.

1039 ROBERTSON Jean. *Robert Southwell's «New heaven, new warre».* Huntington Library Quarterly 45 (1982) 82-83.

Spee Friedrich 1591-1635.

1040 DIMLER Richard G. S.I. *Death and Sacrament in Friedrich Spee's Trutznachtigall: Genesis and function.* Daphnis 14 (1985) 42-50.

1041 *Friedrich Spee von Langenfeld (1591-1635). Sieben didaktische Versuche zu einem dramatischen Leben.* Herausgegeben von Rudolf W. KECK. Hildesheim (Bernward) 1985 8⁰ 224.

1042 GROPPE Lothar S.I. *Friedrich von Spee – Priester, Dichter, Kämpfer für die Menschenrechte.* Auftrag 26 (1986) Februar, 31-43.

1043 GROPPE Lothar S.I. *Friedrich von Spee – Priester, Dichter, Vorkämpfer der Menschenrechte.* LIES. Mitteilungen der Militärseelsorge Österreichs (1986) 5, 90-92.

1044 KEMPER Hans Georg. *Dämonie der Einbildungskraft. Das Werk Friedrich von Spees zwischen Christusmystik und Hexenwahn.* Dans: *Wege der Literaturwissenschaft* (Bonn, Bouvier 1985) 45-64.

1045 MIESEN Karl-Jürgen. *Friedrich Spee, Priester, Dichter, Hexen-Anwalt.* Düsseldorf (Droste Verlag) 1987 8⁰ 306.

1046 NIGG Walter. *Ein Jesuit kämpft gegen den Hexenwahn. Zum 350. Todestag von Friedrich von Spee.* Nürnberg (C.-Pirckheimer-Haus) 1986 8⁰ 20.

1047 WILLHARDT Rolf. *«Deutschland, so vieler Hexen Mutter ...» Vor 350 Jahren starb der Jesuit Friedrich Spee, geboren wurde er in Kaiserswerth.* Düsseldorfer Hefte 30 (1985) 15, 7-9.

Spinetti Augusto 1855-1937.

1048 TOGNETTI Lorenzo S.I. – SPINETTI Ladislao. *Un maestro di anime (P. Augusto Spinetti S.I.)* 2ª edizione. Roma (Arti Grafiche F. Santarelli) 1987 8⁰ XXXVIII-238.

Réimpression de la première édition, cf. AHSI 8 (1939) nº 424, augmentée d'une introduction.

Steinhöfer Johann 1664-1716.

1049 ZUBILLAGA Félix S.I. *Bratr Jan Steinhöffer S.I.* Studie 4-5 (1987) 339-344.

Stephens Thomas 1549-1619.

1050 ROSARIO Joseph S.I. *Thomas Stephens, pioneering poet.* Ignis 16 (1987) 181-184.

Středa Martin 1587-1649.

1051 KOLÁČEK Josef S.I. *Martin Středa.* Řím – Mnichov 1987 8⁰ 152

Suárez Cipriano 1524-1593.

Voir nº 362.

1052 COCI Laura. *La retorica della retorica: Ferrante Pallavicino e Cipriano Suárez.* Dans: *Sul romanzo secentesco* (Galatina, Congedo 1987) 153-165.

Suárez Francisco 1548-1617.

Voir nº 224.

1053 GARCÍA Y GARCÍA A. *El sacro imperio romano en Francisco Suárez.* Revista da Universidade de Coimbra 31 (1985) 373-383.

1054 PORQUERAS-MAYO Alberto – LAURENTI Joseph L. *La colección del P. Francisco Suárez S.I. (1548-1617) en la biblioteca de la Universidad de Illinois.* Dans: *Estudios románicos dedicados al Prof. Andrés Soria Ortega.* II (Granada, Universidad de Granada 1985) 577-585.

1055 SPECHT Rainer. *Del corpuscularismo de Suárez.* Dans: *Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral.* II (Madrid, Eudema 1987) 457-476.

Surin Jean-Joseph 1600-1665.

Voir nº 250.

1056 CERTEAU Michel de S.I. *Voyage et prison. La folie de J.-J. Surin.* Papers on French Seventeenth Century Literature 11 (1984) 439-467.

Szentiványi Márton 1633-1705.

1057 ORAVCOVÁ Marianna. *Martin Szentiványi, prvý slovenský encyklopedista.* Príroda a Spoločnost' 37 (1987) 12, 40-43.

Traduction: M. Sz., le premier encyclopédiste slovaque.

Tarín Francisco 1847-1910.

1058 Collantes Lozano Justo S.I. *Mensaje del venerable Francisco Tarín al hombre de nuestro tiempo.* Manresa 59 (1987) 265-277.

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.

Voir n° 123.

1059 *«Pressentir avec l'Église». Quelques notes inédites du Père Pierre Teilhard de Chardin.* Extraits présentés par le P. Pierre Noir S.I. Christus 34 (1987) 321-326.

1060 Abdallah Nadia. *Teilhard de Chardin (1881-1955): genèse de l'«En-Haut» et l'«En-Avant».* Bulletin de l'atelier d'Alexandrie 6 (1985) 117-142.

1061 Andraca Arturo de. *Teilhard and exile.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 22 (1987) 53-60.

1062 Baldo I. F. *La concezione armonica del rapporto fede-scienza in Teilhard de Chardin.* Dans: *Progetto scientifico e speranza religiosa* (Padova, Gregoriana 1985) 69-79.

1063 Baltazar Eulalio R. *Liberation Theology and Teilhard de Chardin.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 22 (1987) 71-86.

1064 Baudry G. H. *The form of Christ in God in the works of Teilhard de Chardin.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 22 (1987) 41-43.

1065 Becker Thomas. *Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins.* Freiburg (Herder) 1987 8° 240. (= Freiburger theologische Studien 134).

1066 Biord Castillo R. *Teilhard de Chardin 30 años después.* Anthropos 6 (1985) 10, 41-60.

1067 Bonnet Nicole. *Qu'est-ce que l'homme? Sa place dans un monde en évolution, d'après Teilhard de Chardin.* Revue de l'enseignement philosophique 36 (1986) 3, 15-33.

1068 Brüchsel Richard S.I. *Teilhard de Chardin and the emergence of his mysticism.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 22 (1987) 88-92.

1069 Brüchsel Richard S.I. *Teilhard de Chardin. Sein Weg zur Einheit von Gottes- und Weltliebe.* Zusammenfassung einer Teilhard-Studie. Beilage zu den Nuntii der Schweizer Provinz 4 (1987) 1-14.

1070 Cantoni Agostino. *Etica e religione in Pierre Teilhard de Chardin.* Dans: *Etica e filosofia della religione.* II (Perugia, Benucci 1981) 183-198.

1071 Cazelles Henri. *Evoluzione e storia biblica.* Futuro dell'uomo 13 (1986) 4. 5-11.

D'après la vision de Teilhard.

1072 Charlton Terrence P. *The incarnation in the thought of Pierre Teilhard de Chardin.* Dissertation at Boston College, Chestnut Hill, Mass. 1986 4° 396.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 1366-1367.

1073 Contri Antonio. *A. Rosmini S. e P. Teilhard de Chardin. La carità nella sofferenza della Chiesa.* Palestra del clero 66 (1987) 1054-1056.

1074 Dodson Edward O. *Teilhard and Mendel: contrasts and parallels.* Teilhard Studies 12 (1984) Fall, 1-10.

1075 Farrell Thomas J. S.I. *Teilhard and original sin.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 22 (1987) 49-51.

1076 Feldmann Christian. *Der Pater, der «nach Schwefel roch». Teilhard de Chardin, Jesuit und Naturwissenschaftler, versöhnte den Glauben an den Himmel und die leidenschaftliche Liebe zur Erde.* Dans son: *Träume beginnen zu leben. Große Christen unseres Jahrhunderts* (Freiburg, Herder 1983) 306-333.

1077 Kamykowski Łukasz. *Teilhardowska koncepcja świata nauki z chrześcijańnstwem.* Analecta cracoviensia 16 (1984) 451-469.

Résumé: La conception teilhardienne de la réconciliation du monde des savants avec le christianisme, 469.

1078 King Ursula. *Teilhard de Chardin e lo studio comparato delle religioni.* Futuro dell'uomo 13 (1986) 3, 12-27.

1079 Kleisen J. *Een pelgrim van de toekomst. Pierre Teilhard de Chardin.* Dans: *«Praten met ...» Christenen die iets te vertellen hebben* (Den Haag, Nederlands Bibliotheek en Lectuur Centrum 1987) 161-184.

1080 Kulisz Józef S.I. *Le péché originel d'après P. Teilhard de Chardin.* Collectanea theologica 56 (1986) fasc. spec., 113-127.

1081 Leroy Pierre S.I. *Souvenirs.* Revue Teilhard de Chardin 106-107 (1987) 1-6.

1082 *Leroy Shinpu no shōgen.* Convergence 12 (1987) 46-54.

Suite de l'article signalé dans AHSI 56 (1987) n° 971.

1083 Luzzi Jacinto S.I. *Teilhard y los cristianos.* CIAS Revista del Centro de investigaciones y acción social 34 (1985) 269-285. – *El cono del tiempo según Teilhard.* 35 (1986) 157-165. – *El Punto Omega según Teilhard.* 225-239.

Ces 3 articles sont la réédition de l'étude signalée dans AHSI 47 (1978) n° 932.

1084 Maalouf Jean. *Le mystère du mal dans l'oeuvre de Teilhard.* Paris (Cerf) 1986 8° 398.

1085 Michou Jacques. *Teilhard de Chardin, sa vie et son oeuvre.* Bulletin du Centre d'études et de recherches littéraires et scientifiques de Mende 7 (1984) 10-13.

1086 Minta-Tworzowska Danuta. *Elementy metodologii prehistorii w historiozofii P. Teilharda de Chardin.* Poznań (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza) 1986 8° 220.

Résumé: Elements of metodology of prehistory P. Teilhard de Chardin's philosophy of history, 196-200.

1087 Mourant A. E. *Teilhard de Chardin and the geology of Jersey.* Bulletin de la Société jersiaise (1986) 199-214.

1088 Ravier André S.I. *L'expérience mystique du Père Teilhard de Chardin.* Revue des Deux Mondes (1986) 3, 334-340 631-640.

1089 Ricciardelli Angela Rose. *A comparison of Wilfrid Desan's and Pierre Teilhard de Chardin's thinking with regard to the nature of man's survival in a united world.* Dissertation at Georgetown University, Washington, D.C. 1986 4° 354.

Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 2613-2614.

1090 Schiwy Günther. *Teilhard de Chardin e il New Age.* Futuro dell'uomo 13 (1986) 4, 12-19.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 86 (1987) n° 983.

1091 Stacco Ubaldo. *Pierre Teilhard de Chardin. Un bilancio.* Studi senesi 96 (1984) 461-502.

1092 Trapani Giuseppe. *L'«Eterno femminino» di T. de Chardin riletto da H. de Lubac.* Ho Theológos 3 (1985) 247-262.

1093 Trutwin Werner. *Teilhard de Chardin. Theologe universeller Evolution.* Dans: *Große Gestalten des Glaubens* (München, Südwest 1982) 211-219.

1094 *L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin S.I.* Città del Vaticano (Specola Vaticana) 1987 8° vi-114. (= Vatican Observatory Publications).
Costa Eugenio S.I. *Come Teilhard vede l'universo,* 29-41.
Stoeger William R. S.I. *La cosmologia moderna e il pensiero di Teilhard de Chardin,* 69-82.
Dozon Daverio Annette. *Dall'astronomia alla teologia,* 83-92. – *Teilhard de Chardin di fronte ai problemi posti dall'astronomia,* 93-103.
Gallino Roberto. *L'opera di Teilhard fra scienza e fede confrontata con alcuni aspetti dell'attuale ricerca cosmologica,* 105-113.

1095 Wespin Dominique de. *Demain une science et une religion cosmique.* Revue Teilhard de Chardin 106-107 (1987) 9-12.

1096 Wolf Raymond Herbert Jr. *The convergence of science and religion: The prophetic vision of Teilhard de Chardin.* Dissertation at Florida State University, Tallahassee 1985 4° 369.
Résumé: Diss. Abstr. A 47 (1986-87) 294-295.

1097 Woodcock John. *The new sages: Chikuro Hiroike and Teilhard de Chardin.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 22 (1987) 15-19.

Tesauro Emanuele 1592-1675, jésuite jusqu'en 1635.
Voir n° 306 901.

1098 Emanuele Tesauro. *Edipo.* A cura di Carlo Ossola. Commento e note di Paolo Getrevi. Venezia (Marsilio Editori) 1987 8° 200. (= Esperia 3).

1099 Aricò Denise. *Il Tesauro in Europa. Studi sulle traduzioni della «Filosofia morale».* Bologna (CLUEB) 1987 8° 300. (= Collana del Dipartimento di Italianistica, Università degli studi di Bologna 2).

1100 Doglio Maria Luisa. *Da Tesauro a Gioffredo. Principe e lettere alla corte di Carlo Emanuele II.* Lettere italiane 38 (1986) 3-25. – Réédition dans: *Da Carlo Emanuele I a Vittorio Amedeo II* (San Salvatore Monferrato, Tip. Metropolitana 1987) 37-51.

1101 Mombello Gianni. *«La politica di Esopo Frigio» di Emanuele Tesauro e «Les fables d'Esope Phrygien» di Jean Baudoin.* Dans: *L'arte di interpretare. Studi critici offerti a Giovanni Getto* (Cuneo, L'Arciere 1984) 277-289.

1102 Ricuperati Giuseppe. *Dopo Guichenon: la storia di casa Savoia dal Tesauro al Lama.* Dans: *Da Carlo Emanuele I a Vittorio Amedeo II* (San Salvatore Monferrato, Tip. Metropolitana1987) 3-24.

1103 Russo Fabio. *Tempo ed entusiasmo nel Seicento e l'ottica del Tesauro.* Dans: *Da Carlo Emanuele I a Vittorio Amedeo II* (San Salvatore Monferrato, Tip. Metropolitana 1987) 53-63.

1104 Verdino Stefano. *Le tragedie italiane del Tesauro.* Dans: *Da Carlo Emanuele I a Vittorio Amedeo II* (San Salvatore, Tip. Metropolitana 1987) 113-140.

1105 Vuilleumier Florence. *La rhétorique du monument: l'inscription dans l'architecture en Europe au XVIIe siècle.* XVIIe siècle 39 (1987) 291-312.

A propos des écrits de Tesauro voir surtout: 307-310.

1106 Zanardi Mario S.I. *Metafora e gioco nel «Cannocchiale aristotelico» di Emanuele Tesauro.* Studi secenteschi 26 (1985) 25-99.

Torma Kálmán 1914-1937.

1107 Pálos Antal S.I. *Ne feledkezzünk meg róla! Ötven évvel ezelőtt költözött az Úrhoz Torma testvér.* Barátainknak (1987) 3-10.

Traduction: Ne l'oublions pas! Il y a 50 ans que le frère Torma est parti chez le Seigneur.

Torres Alfonso 1879-1946.

1108 Molina Prieto Andrés. *El misterio de la cruz en el magisterio espiritual del Padre Alfonso Torres S.I.* Teología espiritual 31 (1987) 58-97.

Torres Bollo Diego de 1551-1638.

1109 Bielza Díaz-Caneja María Jesús. *Esbozo biográfico del P. Diego de Torres Bollo S.I., primer provincial de Paraguay.* Missionalia hispanica 43 (1986) 9-45.

Tosi Pasquale 1835-1897.

1110 Giovanditto Amilcare. *Padre Tosi. Conquistò gli eschimesi con la parola del Vangelo.* Historia (1987) ottobre, 82-87.

Tylkowski Wojciech 1624-1695.

1111 Bargieł Franciszek S.I. *Wojciech Tylkowski S.I. i jego «Philosophia curiosa» z 1669 r.* Kraków (Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego) 1986 8° 198.

Résumé: De Adalberto Tylkowski S.I. eiusque «Philosophia curiosa», Cracoviae 1669, 179-183.

Tyrrell George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

Voir n° 153.

1112 Almeida D. Manuel de. *Nova luz sobre Tyrrell.* Brotéria 124 (1987) 157-171.

Valencia Gregorio de 1549-1603.

1113 Domínguez Asensio José Arturo. *La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia.* Anthologica annua 33 (1987) 12-157.

1114 Gutiérrez Vega Pastor. *El bautismo de los niños en Gregorio de Valencia. Una visión postridentina del problema.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1982.

Valentini Ernesto 1907-1987.

1115 *Ricordando P. Ernesto Valentini.* Civiltà cattolica (1987) 2, 268-270.

Van Gorp Leopold 1834-1905.

1116 Landuyt G. *Leopold van Gorp, een turnhoutse jezuïet bij de Indianen.* Taxandria 57 (1985) 75-80.

Venzo Mario, né en 1900.

1117 De Grada Raffaele – Rizzi Paolo. *Fratelvenzo. Nuova antologica.* Milano (Librex) 1987 8⁰ 200.

1118 Fincati Claudio. *Intervista a Fratel Venzo.* Fatti 1 (1987) 10-11, 8-12.

1119 Mascherpa Giorgio. *La passione di Cristo secondo Fratel Venzo.* Popoli (1987) 3, 29-36.

Vieira António 1608-1697.

1120 Antonio Vieira. *Historia del futuro.* Traducción, introducción y edición de Luisa Trías Folch y Enrique Nogueras. Madrid (Ediciones Cátedra) 1987 8⁰ [434].

1121 Antonio Vieira. *Prediche agli uomini di governo.* A cura di Armando Guidetti S.I. Milano (Rusconi) 1984 8⁰ 252.

1122 Besselaar José van den. *O Sebastianismo. História sumária.* Lisboa (Ministério da educação) 1987 8⁰ 196. (= Biblioteca breve 110).

Voir: A famosa carta de Vieira, 116-122; Vieira apoiado e contestado, 122-135; O epílogo de Vieira, 136-137.

Víu Antonio de 1898-1980.

1123 *P. Antonio de Víu S.I. Su vida y su obra, 1898-1980.* Jerez de la Frontera (Hermandad del Amor y Sacrificio) 1983 8⁰ x-86.

Walczak Tadeusz 1905-1987.

1124 Jarowski J. *Śp. O. Tadeusz Walczak T.J.* Duszpasterz Polski Zagranicą 38 (1987) 572-574.

Walpole Richard 1564-1607.

1125 Edwards Francis S.I. *The strange case of the poisoned pommel: Richard Walpole S.I. and the Squire plot.* AHSI 56 (1987) 3-82.

Wampe Guillaume 1688-1745.

1126 Droixhe Daniel. *Un poème wallon du xviiie siècle en l'honneur du P. Guillaume Wampe, préfet du collège des jésuites en île à Liège.* Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain 8 (1984) 3-4. 123-138.

Winckler Hans c.1545-1593.

1127 Martin A. Lynn. *Madness among the early Jesuits. The case of Hans Winckler.* AHSI 56 (1987) 293-297.

Woronicz Jan Paweł 1757-1829.

1128 Kitzwalter Tomasz. *Jan Pawel Woronicz – szkic do portretu.* Przegląd Powszechny (1983) 2, 278-286.

Traduction: J. P. M. – esquisse du portrait.

Wujek Jakub 1541-1596.

1129 Gąsiorowski Konrad. *Ksiądz Jakub Wujek jako tlumacz Ewangelii Świetego Marka na podstawie przekładu z 1593 r.* Studia Płockie 9 (1981) 13-19.

Traduction: Le P. Jakub Wujek comme traducteur de l'Évangile de Saint Marc à la base de la version de 1593.

Xavier S. Francisco de 1506-1552.

Voir n⁰ 215.

1130 Saint François Xavier. *Correspondance, 1535-1552. Lettres et documents.* Traduction intégrale, présentation, notes et index de Hugues Didier. Paris (Desclée de Brouwer, Bellarmin) 1987 8⁰ 528. (= Collection Christus 64).

1131 *A Sanciano sospirando la Cina.* Popoli (1987) 3, 41-43.

1132 BERNAD Miguel A. S.I. *Castle and far-off lands. St. Francis Xavier, 1506-1552.* Manila 1985 8° 34.

1133 CATRET Juan S.I. *Tōyō no Shito. Sei Francisco Xavier.* Nagoya (Shinyosha) 1987 12° x-200.

Traduction: Apôtre de l'Orient. S. F. X.

1134 DON PETER W. L. A. *Francis Xavier, teacher of nations. The educational aspects of the missionary career of St. Francis Xavier.* Colombo (Evangel Press) 1987 8° VIII-262.

1135 LENTINI Salvatore S.I. *L'Apostolo dell'Oriente, S. Francesco Saverio. Biografia e lettere.* Palermo (Ai nostri amici) 1987 12° 184.

1136 MIREWICZ Jerzy S.I. *Śmierć w drodze. Franciszek Ksawery, 1506-1552.* Dans son: *Obrońcy i słudzy Europy* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1987) 52-58.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 517.

1137 QUÉRÉ M. *Francis Xavier and Sri Lanka.* Aquinas Journal 1 (1984) 164-176.

1138 TEIXEIRA Manuel S.I. *Vida del bienaventurado Padre Francisco Javier S.I.* Tecnópolis (1984) febrero – (1986) octubre, en 29 livraisons.

Ximènes Leonardo 1716-1786.

1139 BARSANTI Danilo e ROMBAI Leonardo. *Leonardo Ximènes, uno scienziato nella Toscana lorense del Settecento.* Firenze (Edizioni Medicea) 1987 8° 244.

Zecchini Antonino 1864-1935.

1140 TASSIN Ferruccio. *Mons. Antonino Zecchini (1864-1935) e Mons. Luigi Faidutti (1861-1931): due diplomatici friulani nei paesi baltici.* Studi goriziani 66 (1987) 93-109.

Zeiger Ivo 1898-1952.

1141 YEO Richard. *The structure and content of monastic profession.* Roma (Pont. Ateneo S. Anselmo) 1982 8° 360. (= Studia Anselmiana 83).

Voir: Some twentieth century writers on profession: Ivo Zeiger S.I., 253-258.

Zipoli Domenico 1688-1726.

1142 *Domenico Zipoli organista e compositore pratese.* Contributi raccolti in occasione della XV Rassegna internazionale di musica per organo «Domenico Zipoli». Prato (Azienda di turismo) 1981 8° 72.

VAROTTI Albino. *Domenico Zipoli e l'ambiente musicale della sua terra di missione,* 7-9.

FLUSCHE Anna Maria O.P. *Domenico Zipoli e gli organi di Hermans,* 11-28.

DONATI Pier Paolo. *L'arte organaria dell'Italia Centrale dei secoli XVI e XVII e l'organo «ideale» per l'esecuzione delle musiche di Domenico Zipoli,* 29-39.

PINESCHI Umberto. *Alcune osservazioni sul modo di registrare le musiche organistiche di Domenico Zipoli,* 41-48.

Domenico Zipoli e il suo tempo. A cura di Roberta BECHERI, Chiara CECCHI ed Athos BERTUZZI, 50-59.

Catalogo delle opere, 61-62.

Nota bibliografica, 63-66.

Liste complémentaire des personnes.

INDEX DES AUTEURS

NOTITIAE HISTORIOGRAPHICAE SOCIETATIS IESU

1987

I. Res Instituti Historici.

Die 5 ianuarii pie defunctus est P. Antonius de Egaña, morbo cedens quo iam decem annos laborabat (v. infra, III).

Institutum reliquerunt duo. P. Henricus Fernández, qui primum subsidio fuit patri Egaña ad edenda Monumenta Peruana, dein illa est prosecutus usque ad annum 1603 (vol. VIII), in suam Provinciam rediit. P. Emmanuel Ruiz Jurado ad Universitatem Gregorianam, ubi plures annos iam docet, translatus est; pergit tamen, tamquam Instituti socius externus, curam agere de historia spiritualitatis Societatis.

Tres vero sese adiunxerunt, edendo Dictionario de Societatis historia vacaturi: P. Clement J. McNaspy e prov. Neo Aurelianensi, qui tamen mense octobri recessit; P. Robert S. Gerlich, ex eadem provincia; P. Eladio González Lomba, ex Antillensi. P. Acevedo vero in suam rediit.

Instituti subsidiis fruentes vertente anno ad Societatis historiam colendam advenerunt PP. L. Grzebień (Pol. Merid.), E. Diederich (Missouri), E. Gueydan (Gallia), J. L. Sáez (Antillas), P. Tete (Ranchi).

Ad «Monumenta Historica» addita sunt quartum – et extremum – volumen Monumentorum antiquae Hungariae, quo P. Lukács seriem perduxit ad annum 1600 (supra, Bibl., n. 281), et tertium Novae Franciae (n. 396) quod fundationem illustrat Missionis Huronicae (annis 1635-1637).

Idem P. Campeau integram historiam eiusdem Missionis (1634-1650) complexus est vol. 46 BIHSI (n. 395).

Ad hunc annum pertinet etiam Pars I (A – H) ex tribus quibus constabit *Catalogus Generalis* Provinciae Austriae (1551-1773) a patre Lukács curatus tamquam continuatio duorum voluminum Catalogorum Provinciae Austriae primi saeculi (1551-1640) editorum inter MHSI. Recte appellatur *Nomenclator biographicus*: exhibet enim non nuda nomina, sed totam seriem officiorum et locorum quibus uniuscuiusque vitae cursus comprehenditur.

Editio critica manualis Exercitiorum a patre Dalmases infirmo curata (cf. anno superiore, p. 418) prodiit, adlaborante patre Ruiz Jurado (n. 61).

Mensibus maio-octobri pater G. Ruiz de Medina versatus est in Corea et Iaponia, ad promovendam editionem, utriusque nationis lingua, voluminis sui de initiali catholicismo coreano: de quo argumento ter ad studiosorum coetus verba fecit. – Manipulus decem circiter studentium ex «Dipartimento di Scienze storiche» in Universitate Bononiensi per triduum (27-29 maii), lectore suo praeeunte, vacarunt investigandae inculturationi christianismi in mores iaponios, materiam decerpendo ex *Cerimo-*

niale per i missionari quod auctorem habet patrem Valignano quodque critice edidit a. 1946 pater Schütte p.m. Tamquam peritus interfuit quoque pater Wicki. – Pater Colpo partem habuit in annuo conventu Deputationis historiae patriae pro parmensibus provinciis qui, quarto recurrente saeculo a dedicata collegii nostri ecclesia (S. Petri) in urbe Placentia, circa historiam Societatis placentinam vertit, id amice curante claro historico rev. Franco Molinari placentino, Brixiae in Facultate Magisterii doctore. – Inter Colloquia quibus operam dedit pater Batllori notanda sunt: Commissionis internationalis Historiae ecclesiasticae comparatae de «Iglesia y Sociedad en la culturación de América» habitum in Universitate pontificia Salmanticensi, in quo praefuit et primae sessioni et «mensae rotundae» circa historiographiam et themata historiographica; Associationis latinoamericanistarum europaeorum, congregatae apud Universitatem urbis Szeged in Hungaria diebus 6-11 septembris ad disceptandum de Ecclesia et societate in America Latina, nam ei locutus est de Hispanoamerica post expulsam Societatem Iesu quod spectat ad religionem atque relationes sociales et oeconomicas; denique in colloquio indicto in pago natali patris I. B. Bertran, poetae (Sant Joan de les Abadesses 1911 – Sant Cugat 1985), biennio revoluto ab obitu, eius evolutionem linguisticam et thematicam descripsit.

II. Varia.

1. Nel 1987 si compirono 450 anni dacché s. Ignazio ricevette a Venezia il 24 giugno l'ordinazione sacerdotale, e nel novembre, appressandosi a Roma, ebbe quelle esperienze interiori che vanno sotto il nome di «Visione della Storta». I due eventi furono convenientemente commemorati. Il pomeriggio del 24 giugno ebbe luogo a Venezia in S. Marco una solenne concelebrazione di gesuiti, clero diocesano e religioso presieduta dal P. Generale con l'assistenza del card. Patriarca; seguì una conferenza del P. Kolvenbach a uno scelto uditorio sul tema: «Venezia e i Turchi nella prospettiva apostolica di s. Ignazio» (cf. Bibl. n. 38). Per ricordare il fatto della Storta il P. Generale indisse una concelebrazione dei gesuiti di Roma nella chiesa di S. Ignazio domenica 21 novembre. Con l'occasione è stato installato nella chiesetta sulla Via Cassia, restaurata da ultimo nel 1983, un servizio auditivo di illustrazione del monumento sacro.

Il terzo centenario dalla morte del p. Francesco Lana-Terzi, scienziato il cui nome è scritto nella preistoria dell'aeronautica, non è stato dimenticato dalla sua città natale, Brescia. In febbraio, per la data centenaria, 26 febbraio, il Comune e altri Enti organizzarono una conferenza (cf. Bibl. n. 803); in ottobre una giornata di studio all'Università Cattolica si estese anche a un altro bresciano, il p. Orazio Borgondio, e a Ruggero B. Boscovich, suo alunno e successore, a 29 anni, nella cattedra di matematica al Collegio Romano, del quale nel febbraio 1987 era caduto il bicentenario della morte (Milano, 13 febbraio).

Per ricordare questo evento i simposi o Convegni internazionali sono stati più d'uno: a Zagreb (cf. Bibl. nn. 599, 600), a Dubrovnik, la città natale (al suo tempo, Ragusa, repubblica), a Stoccolma, e naturalmente nelle città a lui più legate: Parigi, Milano, Roma: qui, nei giorni 23-27 maggio 1988, per iniziativa dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana e dell'Accademia Nazionale delle Scienze, che lo ebbe tra i fondatori.

Il 3 ottobre con un colloquio a Chiari e l'11 dicembre a Brescia con una tavola rotonda è stato ricordato il 250° della nascita del grande erudito e santo prevosto di Chiari, suo luogo natale, Stefano Antonio Morcelli, professo nell'antica Compagnia e rientratovi, pur restando al suo posto, per speciale concessione pontificia († 1.1.1822).

El 5 de junio, durante el solemne acto académico de la clausura de las celebraciones del primer centenario de la Universidad de Deusto, el P. General pronunció un importante discurso. A pesar de que desde el comienzo se le llamase con este nombre, en realidad, en sus orígenes no era más que un colegio de estudios superiores. Comenzó su actividad con 100 alumnos internos, que estudiaban derecho, filosofía y letras y seguían cursos preparatorios de ingeniería. El 20 de octubre de 1986, inauguración del año académico 1986-1987, que señalaba el comienzo de las celebraciones centenarias, asistieron los reyes de España, el presidente del Consejo Vasco y el nuncio en España. Durante 75 años los alumnos no sobrepasaron jamás el número de 500, hasta que por los años 60 la Universidad obtuvo las posibilidades de abrirse a una mayor población universitaria, contando en la actualidad con 12.000 estudiantes universitarios, además de otros 15.000 más, inscritos en cursos de especialización.

En Colombia se han celebrado diversos actos para recordar, a los 100 años de su nacimiento (Medellín 23.3.1887), al P. Félix Restrepo, insigne humanista, rector de la Universidad Javeriana y principalmente, uno de los fundadores del Instituto Caro y Cuervo, de Bogotá, que tanto ha contribuído al desarrollo de la cultura no solamente colombiana, sino también de toda Hispano-América. El 25 de mayo este Instituto hizo entrega de la edición facsimilar de la *Llave del griego,* obra compuesta cuando todavía era estudiante de filosofía, en colaboración del P. Eusebio Hernández (Friburgo, Herder, 1912), que fue una obra pionerística. Además, este mismo Instituto ha organizado dos concursos y un ciclo de conferencias sobre este jesuita, y quiere terminar estas commemoraciones con una nueva edición de su *Castellano en los clásicos* que junto con la Llave del griego, son testimonios de su personalidad de pedagogo, campo en el cual el P. F. Restrepo brilla con mayor propiedad y originalidad.

2. Tra le opere uscite, hanno speciale rilievo: per la storiografia regionale: del Vicino Oriente, il dizionario biografico del p. Jalabert (Bibl. n. 523); della Croazia, il secondo volume dell'opera postuma del p. Vanino (377); delle Canarie, la esauriente monografia del p. Escribano Garrido (228; cf. supra, p. 356-61); per la storiografia personale: la grande biografia del card. Bea, dovuta a quello che fu il suo segretario (578) e la puntuale ricostruzione dell'attività di L. Ximenes (1139); da ricordare pure due biografie finora mancanti: del p. Simone Rodrigues (1011) e del p. I. Desideri (n. 677; cf. supra, p. 230), e la pubblicazione di testi dei pp. Delp e König (666 e 792). Abbondante, naturalmente, la produzione intorno a R. Mayer, in occasione della beatificazione (nn. 859-899).

Numerose le edizioni e traduzioni di opere. Emergono: la versione francese della corrispondenza di s. F. Saverio nella collezione «Christus» (1130); il vol. II dell'edizione bilingue del *De procuranda Indorum salute* di J. de Acosta (481; sul vol. I cf. AHSI 55 [1986] 340); l'edizione critica dei Catechismi di Astete e Ripalda nella BAC (225); il vol. 7 delle Opere complete di Anchieta, dedicato alle prediche (544). Traduzioni: spagnola della *Historia del futuro* di Vieira (1120); italiana dell'edizione di Lallemant del 1960 (801; cf. AHSI 29 [1960] 170); inglese della *China illustrata*, con le figure originali, del Kircher (781); portoghese delle Memorie del tedesco p. Anselm Eckart, missionario del Brasile, gettato, con tutti i non portoghesi, nei sotterranei di S. Giuliano (684).

Tra i volumi di rilievo del 1987 non potuti segnalare dalla Bibliografia, è da annunciare quello che contiene le relazioni al colloquio di Clermont-Ferrand dell'aprile 1985 (cf. AHSI 55, 1986, 438-9): *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles,* 586 p.

III. Necrologia.

El P. Antonio de Egaña Arrillaga nació el 13 octubre 1910 en Zarauz, Guipúzcoa. Tras algunos años en el Seminario de Comillas, ingresó en la Compañía de Jesús el 20 junio 1930. Siendo aún novicio de segundo año tuvo que salir exiliado de España. De 1932 a 1935 estudió letras y un bienio de filosofía en Bélgica. Hizo cuatro años de magisterio en La Habana (Cuba) y pudo volver a España para cursar el cuatrienio de teología en Oña (Burgos) donde fue ordenado sacerdote el 12 mayo 1942. Al final de su tercera probación en Salamanca recibió el destino al Instituto Histórico con el encargo de realizar, dentro de la sección de Misiones de MHSI, la serie del Perú, es decir, los primeros tiempos de la Compañía en América española. El inesperado destino le impuso el sacrificio, que le costó durante toda su vida, del apostolado directo y juvenil para el que se sentía atraído y para el que estaba bastante dotado. Estudió Historia dos años en la Universidad Pontificia de Salamanca y, de 1946 a 1949, en la Gregoriana. El argumento escogido para la tesis (editada en 1958), el Regio Vicariato en las Indias, le convirtió en un especialista en la materia. Esto, y el vasto conocimiento adquirido durante la preparación de los primeros volúmenes de *Monumenta Peruana*, lo hicieron el experto indicado para llevar a la estampa (1959) el primero volúmen de la obra del P. Leturia sobre las relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, y para redactar, para la BAC, la *Historia de la Iglesia en la América española. Hemisferio sur* aparecida en 1966 (1.226 pp.). Estas tres obras no impedieron que, de 1954 a 1974, se sucedieran, con una cadencia cuadrienal casi perfecta, seis volúmenes de Monumenta Peruana que condujeron la serie hasta el final del siglo xvi.

La metodicidad y regularidad fueron efectivamente una característica de su personalidad humana de la que derivó un régimen de vida religiosa austero: cada día, a la misma hora, el paseo rezando el rosario y dando la misma vuelta al Tíber con una duración exacta de una hora; cada año partida para España en las mismas fechas, descanso en su pueblo natal, estancia en Sevilla para investigar en el Archivo de Indias y vuelta; y, cada domingo y día de fiesta, ministerios por la mañana y por la tarde en una comunidad de religiosas, fidelidad esta última que admitía sinceramente que constituía un peso para él.

En el Instituto Histórico, y en la Casa de Escritores de la que éste forma parte, el P. Egaña ejercitó algunos oficios relevantes: ministro de la casa (1956-1959), superior para los miembros del Instituto (1964-1973) y vicesuperior de toda la casa (abril 1973-final de año 1976), vicedirector (1955-1958) y, durante quince años, director de MHSI (1964-1979) al mismo tiempo que, hasta 1977, era director del Instituto. De 1970 a 1977 dio también cursos en la Gregoriana. En este último año sufrió improvisamente una parálisis motora de las piernas. Hubiera sido posible, aunque arriesgado, una intervención quirúrgica en la zona cerebral interesada, pero con la consecuencia de dejarlo disminuido, por lo que prefirió afrontar la lenta parálisis progresiva. Lo hizo con alegre conformidad con las disposiciones de la Providencia. Comenzó limitando sus paseos a la terraza de la casa; quedó, después, confinado en su cuarto y en su silla de ruedas, mientras todavía se ocupaba del volúmen VII de Monumenta Peruana con la ayuda del P. Enrique Fernández; pasó finalmente a la enfermería de las casas internacionales de Roma hasta que, en los últimos meses, tuvo que yacer en el lecho incapaz de moverse. La liberación llegó, casi como un símbolo, en las primeras vísperas de Epifanía.

La lista cronológica de sus escritos se publicó con ocasión de sus 75 años en AHSI 55 (1986) 436-437. A aquélla hay que añadir *El regio patronato hispano-indiano. Su funcionamiento en el siglo XVI.* Estudios de Deusto 6 (1958) 149-204.

Ancora in piena attività, a meno di 72 anni, è passato di vita a Varsavia il 24 febbraio il p. Józef Majkowski, storico della spiritualità. Era entrato nella Compagnia appena compiti i quindici anni: nato a Chodkowo-Załogi (Varsavia) il 30.10.1915, entrò in noviziato il 31.10.1930. Finì la formazione con la laurea a Lublino nel 1950. Prese presto a insegnare psicologia ascetica e religiosa all'Università cattolica di Lublino e alla Facoltà teologica per le due province polacche a Varsavia; dal 1967 anche all'Istituto Superiore di Vita interiore, dove dal 1979 fu pure docente di psicologia della personalità, mentre prendeva l'insegnamento della psicologia religiosa anche all'Accademia di Teologia cattolica. Frutto di questa specializzazione fu nel 1965 il volume consacrato a s. Stanislao Kostka, che ebbe come sottotitolo appunto: «Studio di psicologia religiosa», e che uscì nel 1972 in versione inglese; ma esso costituisce anche (cf. AHSI 42 [1973] 163) la biografia completa e critica del giovane santo; le notizie ivi contenute intorno a un autografo di lui studente a Vienna scoperto in anni recenti erano state anticipate in AHSI 31 (1962) 100-106.

Hanno concluso quasi contemporaneamente la loro lunga operosità di archivisti i pp. Auguste Demoment, della già provincia di Lione, defunto a La Chauderaie, Francheville il 26 aprile, e Hughes Beylard, della già provincia del Nord, spentosi a Lilla il 5 giugno. Il primo, nato a Montby nella Franca Contea il 20 aprile 1902, entrò in Compagnia già sacerdote il 13 settembre 1932; impedito dal rimanere in Africa, fu dal 1946 addetto all'archivio provinciale (Lyon fino al 1952, poi Paray-le-Monial 1952-69, quindi La Chauderaie); il secondo, nato a Chorse-le-Roy, Val-de-Marne, il 2 novembre 1903 ed entrato in noviziato il 16 agosto 1928 (dopo un tentativo fatto l'anno precedente), arrivò all'archivio della provincia del Nord nel 1959, avendo già svolto attivissimo ministero di 14 anni a Lilla - aveva ricevuto nel 1940 una gravissima ferita alla gamba, che lo fece soffrire tutta la vita – e vi rimarrà fino al 1985, spostandolo tre volte. Di ambedue, oltre le cose minori e le notizie biografiche per i Dizionari, elencate nell'apposito reparto della nostra Bibliografia annua, e numerose particolarmente da parte del p. Beylard, sono da ricordare gli ampi articoli stesi per l'opera *Établissements des Jésuites en France*: al primo si devono «Chambéry» (vol. I, coll. 1228-57) e il più di «Lyon» (II, 1502-62, 1567-73, 1589-606); al secondo «Douai», una vera monografia (II, 173-271) e Villefranche-sur-Saône (V, 169-91). Al p. Beylard inoltre, che fu anche collaboratore di AHSI per recensioni (cf. da ultimo 51 [1982] 207 e 332), si devono quegli *Addenda et corrigenda* dell'opera, dei quali si è fatto parola l'anno scorso (pp. 347 e 420).

Il p. Paul A. FitzGerald (Boston 1.1.1916 – Boston 9.4.1987), docente di storia nella sua città, ha lasciato un volume apprezzato: *The Governance of Jesuit Colleges in the United States*, del 1984 (cf. AHSI 55 [1986] 207-11).

Del p. Avelino Ignacio Gómez Ferreyra (Villa del Rosario, Córdoba 28.4.1904 – Córdoba 10.1.1987; entrato anche lui in noviziato il giorno dopo aver compiuto i 15 anni), che si laureò in storia ecclesiastica alla Gregoriana nel 1939 con una tesi diretta dal p. Leturia sulla missione Muzi in Cile, è da ricordare qui il contributo su Villafañe e l'Araucania edito nel 1966 (AHSI 38 [1969] Bibl. n. 699).

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932 ...
ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.
BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941 ...
FG = Fondo Gesuitico in ARSI
Institutum Societatis Iesu. 3 vol. Florentiae 1892-1893.
MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu:*

Bobadilla = *Bobadillae Monumenta.* Madrid 1913, reimpressio 1970 (46).
Borgia = *Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 5 vol. Madrid 1894-1911 (2 23 35 38 41).
Broët ... = *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid 1903, reimpressio 1971 (24).
Cat. Prov. Austr. = *Catalogi Provinciae Austriae.* Ed. L. LUKÁCS. 2 vol. Romae 1978-1982 (117 125).
Chronicon = *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia.* Auctore J.A. DE POLANCO. 6 vol. Madrid 1894-1898 (1 3 5 7 9 11).
Constitutiones I = *Monumenta Constitutionum praevia.* Romae 1943 (63).
Constitutiones II = *Textus hispanus.* Romae 1936 (64).
Constitutiones III = *Textus latinus.* Romae 1938 (65).
Directoria = *Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Ed. I. IPARRAGUIRRE. Romae 1955 (76).
Doc. Ind. = *Documenta Indica.* Ed. J. WICKI (vol. 14-16 coed. J. GOMES). 18 vol. Romae 1948-1988 (70 72 74 78 83 86 89 91 94 98 103 105 118 123 127 132 133).
Doc. Mal. = *Documenta Malucensia.* Ed. H. JACOBS. 3 vol. Romae 1974-1984 (109 119 126).
Epp. Ign. = *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vol. Madrid 1903-1911, reimpressio 1964-1968 (22 26 28 29 31 33 34 36 37 39 40 42).
Epp. Mixtae = *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vol. Madrid 1898-1901 (12 14 17 18 20).
Exerc. Spir. = *Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Edd. I. CALVERAS – C. DE DALMASES. Romae 1969 (199).
Faber = *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid 1914, reimpressio 1972 (48).
Fontes doc. = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Ed. C. DE DALMASES, Romae 1977 (115).
Fontes narr. = *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* Ed. C. DE DALMASES. 4 vol. Romae 1943-1965 (66 73 85 93).
Lainez = *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vol. Madrid 1912-1917 (44 45 47 49 50 51 53 55).
Litt. quad. = *Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vol. Madrid 1894-1932 (4 6 8 10 59 61 62).
Mon. Ant. Flor. = *Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Ed. F. ZUBILLAGA, Romae 1946 (69).
Mon. Ant. Hung. = *Monumenta Antiquae Hungariae.* Ed. L. LUKÁCS. 4 vol. Romae 1969-1987 (101 112 121 131).
Mon. Bras. = *Monumenta Brasiliae.* Ed. S. LEITE. 4 vol. Romae 1956-1960 (79 80 81 87).
Mon. Iap. = *Monumenta Historica Iaponiae.* Ed. J. F. SCHÜTTE. Romae 1975 (111).
Mon. Mex. = *Monumenta Mexicana.* Ed. F. ZUBILLAGA. 7 vol. Romae 1956-1981 (77 84 97 104 106 114 122).
Mon. Nov. Franc. = *Monumenta Novae Franciae.* Ed. L. CAMPEAU. 3 vol. Romae 1967-1987 (96 116 130).
Mon. paed. = *Monumenta paedagogica.* Ed. L. LUKÁCS, 5 vol. Romae 1965-1986 (92 107 108 124 129).
Mon. Per. = *Monumenta Peruana.* Ed. A. DE EGAÑA (vol. 7 coed. E. FERNÁNDEZ, vol. 8 ed. E. FERNÁNDEZ). Romae 1956-1986 (75 82 88 95 102 110 120 128).
Nadal = *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vol. (vol. 5 ed. M. NICOLAU). 1898-1962 (13 15 21 27 90).
Pol. Compl. = *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vol. Madrid 1916-1917 (52 54).
Regulae = *Regulae Societatis Iesu.* Ed. D. FERNÁNDEZ ZAPICO. Romae 1948 (71).
Ribadeneira = *Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vol. Madrid 1920-1923 (58 60).
Salmeron = *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vol. Madrid 1906-1907 (30 32).
Xavier = *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* Ed. G. SCHURHAMMER et J. WICKI. 2 vol. Romae 1944-1945 (67 68).

SOMMERVOGEL = Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus.* 10 vol. Paris 1890-1909, reimpressio vol. 1-10 + 12 1960.

INDEX

VOLUMINIS LVII

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Pontificia Università Gregoriana – Roma

ISSN 0037–8887

MONUMENTA HISTORICA S.I.

130

MONUMENTA NOVAE FRANCIAE

III

Fondation de la mission huronne (1635-1637)

par

Lucien Campeau S.I.

ca. 54*-900 p.

131

MONUMENTA ANTIQUAE HUNGARIAE

IV

1593-1600

Edidit

Ladislaus Lukács S.I.

XXII-10*-616 p.

132

DOCUMENTA INDICA

XVII

edited by

Joseph Wicki S.J.

ca. 1000 p.

Josephus Fejér S.J.

DEFUNCTI SECUNDI SAECULI SOCIETATIS JESU

1641-1740

Volumen I A-C
Volumen II D-H

apud Curiam Generalitiam S.J.
00193 Roma, Borgo Santo Spirito 5